Raul Echauri

El pensamiento de Etienne Gilson

EUNSA

© Copyright 1980. Raúl Echauri.
Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA).
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañain-Pamplona (España).

ISBN 84-313-0634-3.

Depósito legal NA 1.-1980.

Printed in Spain — Impreso en España.

Impreso en E. Gómez, S. L. Iturrondo, 3. Burlada (Navarra), 1980.

RAUL ECHAURI

EL PENSAMIENTO DE ETIENNE GILSON

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1980

INDICE GENERAL

PAGINA

INTRODUCCIÓN ... 9

Capítulo I. LA DOCTRINA DEL SER EN SANTO TOMÁS ... 13

1. Forma aristotélica y «esse» tomista ... 14
2. El «actus essendi» ... 17
3. La noción de «ens» ... 21
4. La composición y distinción real ... 25
5. La «essentia» ... 30
6. Dios como «ipsum esse» ... 32
7. Participación, causalidad y creación ... 37

Capítulo II. LA ANTROPOLOGÍA TOMISTA ... 47

Capítulo III. EL REALISMO FILOSÓFICO ... 63

Capítulo IV. LA FILOSOFÍA CRISTIANA ... 81

Capítulo V. LA RESTAURACIÓN DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL ... 101

1. La razón y la fe ... 102
2. La noción de hombre ... 106
3. El conocimiento ... 110
4. La creación y las creaturas ... 111
5. La idea de Dios y su existencia ... 116

Capítulo VI. ESCOLÁSTICA Y PENSAMIENTO MODERNO ... 125

1. La esencia y la existencia ... 126
2. La forma sustancial y el concepto ... 150

Capítulo VII. EL HUMANISMO MEDIEVAL ... 157

1. La «modernitas» del medio evo ... 158
2. El amor en la Edad Media ... 161
3. Edad Media y Renacimiento ... 170

Capítulo VIII. LENGUAJE Y FILOSOFÍA ... 177

1. Lenguaje y sentido ... 177
2. El ser y el lenguaje ... 185

PAGINA

Capítulo IX. ARTE Y REALIDAD 189

Capítulo X. FINALIDAD Y EVOLUCIÓN 207

Capítulo XI. EL TOMISMO Y NUESTRO TIEMPO 221

CONCLUSIÓN 237

© Ashley-Crippen

INTRODUCCION

Nos ha parecido un impostergable deber de justicia dedicar estas páginas a una de las figuras intelectuales más ponderables y vigorosas de nuestro tiempo. Al respecto, nada nos place, ni gratifica más, que escribir un libro sobre Etienne Gilson, a quien admiramos profundamente y a quien debemos nuestras más grandes satisfacciones intelectuales.

En este esfuerzo por presentar toda su obra, hemos escogido y acentuado ciertos temas centrales, con el convencimiento de que mutilábamos así su pensamiento. Por tal motivo, este trabajo sólo se propone servir como introducción a una obra, realmente excepcional, de la que nada puede dispensar su lectura, su estudio e, incluso, su meditación.

En primer lugar, quisiéramos destacar uno de los rasgos más sobresalientes de su personalidad intelectual. Etienne Gilson es un maestro en el sentido más pleno de la palabra. Y lo es, valga la perogrullada, porque enseña. No es fácil encontrar autores que efectivamente enseñen, quizás, porque, para enseñar, resulta necesario primeramente saber. Pero Etienne Gilson es un maestro consumado y al frecuentar sus obras uno se siente nutrido y enriquecido porque el espíritu experimenta la infalible sensación de que aprende y comienza a saber.

Nuestro autor resulta muy conocido como historiador de la filosofía medieval. Gracias a él, indudablemente, y éste no sería el menor de sus méritos, la Edad Media ha renacido ante nuestros ojos. Pero su título de

«historiador» en nada menoscaba su condición de «filósofo».

«Filósofo, y uno de los primeros de nuestro tiempo». Así lo saludaba Pasteur Vallery-Radot con motivo de su recepción en la *Académie française*. Y añadía: «Le confesaré que, cuanto más lo considero, más me sorprendo: antes de conocerlo, me había imaginado al filósofo con un aire grave, austero, casi sombrío, y he aquí que tengo ante mí a un hombre alegre, sonriente, entregado a la alegría de vivir, de pensar y de expresarse. Creo, me decía un día como confidencia, que no hay ni un solo vino blanco de la tierra que va de Etaules hasta Chablis, y de Tannay hasta Coulanges-la-Vineuse, que no pueda llamar por su nombre —y agregaba— con el del queso apropiado [1].

Y este hombre vital, dotado de una penetración filosófica notable es, además, un espíritu verdaderamente universal. En tal sentido, Gilson ha buceado y profundizado en innumerables zonas de la vida de la cultura con la misma solvencia e idoneidad que trasuntan sus trabajos filosóficos. Cabe señalar también aquí su vastísima erudición en todos los temas que ha abordado.

Y su incursión por tantos y tan variados terrenos del pensamiento no le ha impedido tratar diversos tópicos de actualidad en los periódicos *Le Monde* y *Le Figaro*, ni ha sido obstáculo para asumir y ejercer funciones de gobierno como miembro del Senado francés.

Pero esta presentación preliminar de nuestro autor quedaría menoscabada, si no subrayásemos que Gilson no es sólo un filósofo de primera categoría, sino también un gran escritor. Su estilo, de gran prestancia y elegancia literaria, es un modelo de lenguaje filosófico por su precisión conceptual. Cada término ha sido definido y cada palabra posee allí su contenido real y su peso exacto. Y

1. P. VALLERY-RADOT, «Réponse de M. Pasteur Vallery-Radot au discours de M. Etienne Gilson», Institut de France, Académie française, Table de publications diverses de l'année 1947, Paris, F. Didot, p. 11.

uno tiene frecuentemente la impresión de que ciertas ideas no se hubiesen podido expresar mejor, ni de otra manera.

De este modo, su pensamiento resulta riguroso y cada frase, controlable. La filosofía adquiere así el carácter de un saber estricto, que permite al espíritu sentirse seguro y avanzar sobre terreno firme. Al respecto, no hemos tropezado nunca con una expresión carente de nitidez o que nos haya dificultado seguir el hilo de su discurso paso a paso. En tal sentido su obra goza de una perfecta transparencia.

Nuestro filósofo, alabando el estilo de Bergson, ha observado la necesidad de hablar y de escribir de una manera accesible, que podrá ser difícil, si el tema es complejo, pero nunca oscura: «Filosofar en la lengua de todo el mundo no es, por otro lado, concederse una facilidad; por el contrario, ello implica la obligación de no decir más que palabras inteligibles y aceptar el control de todos aquellos que la hablan» [2].

Pero no quisiéramos terminar estas primeras líneas sin poner de relieve la fecundidad verdaderamente asombrosa de nuestro autor. Alrededor de cuarenta obras y un número ponderable de artículos, prólogos y reseñas, que suman en total cerca de quince mil páginas, pueden dar una idea acerca del caudal de su producción, producción, por otra parte, de una calidad sin altibajos y de una densidad intelectual sorprendente.

Llegado el momento de comenzar nuestra tarea, nos asalta la fundada inquietud de no poder brindar una imagen cabal de esta obra portentosa, ni de manifestar toda su riqueza. Pero mucho le debemos a Etienne Gilson y es por ello que nos hemos permitido escribir este libro, como testimonio de nuestra gratitud intelectual y de nuestra admiración siempre renovada.

2. E. GILSON, «Hommage public à Henri Bergson», Institut de France, Académie française, Table de publications diverses de l'année 1967, Paris, F. Didot, pp. 3-4.

Capítulo I

LA DOCTRINA DEL SER EN SANTO TOMAS

Dos veces nos ha dejado registrado Gilson lo que podríamos llamar su descubrimiento del tomismo. La primera vez en *Dios y la filosofía,* y la segunda, en esa amable e instructiva autobiografía intelectual, que es *El filósofo y la teología.* En el año 1905, se dirigió Gilson a su maestro Lévy-Bruhl, a quien mucho estimaba por el rigor de su pensamiento, para que lo orientara sobre el tema de su futura tesis. Lévy-Bruhl le propuso entonces un trabajo de investigación sobre Descartes y la escolástica, suponiendo que, por ser católico, Gilson tendría conocimiento del pensamiento medieval. Pero nuestro autor, tal como lo relata en *Dios y la filosofía,* poco o nada había oído hablar de la escolástica, ni de Santo Tomás de Aquino, durante sus estudios filosóficos en La Sorbona [1].

Así nació su tesis sobre *La libertad en Descartes y la teología* que le insumió nueve años y a lo largo de los cuales tomó «contacto por vez primera con Santo Tomás y otros teólogos escolásticos» [2]. Al respecto, nos cuenta también, que mientras preparaba su trabajo, comenzó a experimentar una «creciente desolación», al observar cómo la filosofía había perdido sustancia, al pasar del mundo medieval al sistema cartesiano. «A cuarenta y cinco

1. E. Gilson, *Dios y la filosofía,* Buenos Aires, Emecé, 1945, p. 20.
2. E. Gilson, *El filósofo y la teología,* Madrid, Guadarrama, 1962, p. 112.

años de distancia, recuerdo perfectamente el sentimiento de temor que experimenté el día que, después de tener un largo rato la pluma en mi mano, terminé por escribir la siguiente frase: 'Sobre todos estos puntos, el pensamiento cartesiano señala, con relación a las fuentes de las que derivaba, mucho menos un progreso que un empobrecimiento'» [3].

La conclusión casi lo disgustaba incluso, pero como era el resultado objetivo de sus investigaciones, no tuvo más remedio que aceptarla. Y a partir de ese momento quedó vinculado para siempre con el pensamiento medieval. Y dentro de éste, la figura de Santo Tomás de Aquino goza para nuestro autor de una preferencia evidente, al estimarlo, en consonancia con el magisterio de la Iglesia, como el mayor teólogo y filósofo del pensamiento cristiano. Al respecto, podemos decir que Gilson ha contribuido de manera sumamente eficaz a la renovación y *aggiornamento* del tomismo, el cual padeció, durante siglos, el eclipse de ciertas tesis vertebrales.

1. *Forma aristotélica y «esse» tomista.*

El eclipse mencionado afectó, sobre todo, a la doctrina tomista del ser, pero para poder introducirnos de lleno en ella, resulta necesario que nos remontemos previamente a la ontología aristotélica, cuyo esquema básico asumió Santo Tomás, aunque sin que con ello quedase menoscabada su propia originalidad.

Aristóteles ha acuñado la fórmula que designa el objeto mismo de la metafísica: τὸ ὄν ᾗ ὄν, cuya versión latina reza *ens qua ens* o *ens in quantum ens*. La ciencia filosófica suprema versa, por tanto, sobre el ente en cuanto ente, (y no meramente sobre la «noción» de ente), tratando de discernir aquellos principios o elementos que establecen y constituyen al ente como ente. Del ente, como

3. *Op. cit.*, p. 113.

tal o *cual* ente, se ocuparán las distintas ciencias particulares, que no consideran lo que hace del ente, un ente. Así, la biología estudiará el ser vivo, en tanto que tiene vida y no en tanto que es un ente.

La metafísica, por ende, abarca con su mirada todo lo real y lo contempla en tanto que es. Y lo mira, para ver lo que es, para saber lo que es un ente. De aquí, que la pregunta por el ente (τί τὸ ὄν) haya mantenido en vilo a la especulación filosófica desde sus comienzos y constituya como el eje en torno al cual gira.

Pero saber lo que es el ente equivale para Aristóteles a interrogar por la οὐσία, siguiendo aquí las huellas de su maestro Platón, pues para ambos filósofos, la οὐσία designa la «realidad», lo que es verdaderamente real. Platón estimaba que lo real ha de ser inmutable, idéntico e inteligible. Inmutable, porque una cosa que se mueve no es verdaderamente tal; idéntico, porque ha de ser siempre lo que es; inteligible, porque ha de ser objeto de conocimiento cierto. Estos tres caracteres se implican mutuamente, ya que si una cosa varía, pierde su identidad consigo misma y deja, por ello, de ser cognoscible. Y como Platón advierte que el mundo inmediato, objeto de los sentidos, no reúne los requisitos de lo que él entiende por «realidad», establece la existencia de un mundo arquetípico de esencias o formas (εἶδος), que constituyen la genuina realidad (οὐσία).

Para Aristóteles, por el contrario, no hay más realidad que la sensible y, por ello, la οὐσία señala cada una de las cosas o entes que nos circundan. El término «sustancia» vierte justamente este primer sentido de la οὐσία, al indicar lo individual y concreto.

Pero también resulta «real», para Aristóteles, lo que el ente es, a saber, la *essentia*, según la traducción de la οὐσία que, al parecer, propuso por primera vez Cicerón. Mientras la sustancia indica el ente en su facticidad, la esencia constituye el ente en su intimidad. La primera resulta objeto de percepción sensible, en tanto que la segunda, de percepción intelectual. La sustancia es el ente y la esencia es el ente, pues todo ente es algo individual

y concreto y, a la vez, es tal o cual ente, o sea posee tal o cual esencia. Los dos indican el ente, pues como sustancia el ente es siempre algo individual y concreto, y como esencia es siempre tal o cual ente.

Mas al final del libro Z de su *Metafísica*, el Estagirita discierne una nueva acepción de la οὐσία, a saber, la forma (εἶδος), en virtud de la cual el ente es lo que es. Toda sustancia está constituida hylemórficamente de materia y forma. La materia es una potencia, o sea un elemento indeterminado que necesita de una forma que la actualice para alcanzar su configuración. La forma resulta entonces, el acto de la materia, aquello que la perfecciona, determina y especifica, forjando junto con ella el ente. La forma hace que el ente sea lo que él es, al actualizar la materia, confiriéndole de esa manera su rostro inteligible. La realidad del ente depende, por ello, de la forma, porque ella es como el fundamento o raíz última del ente. Al hacerlo ser lo que es, la forma constituye la entidad misma del ente, o, dicho de otro modo, establece al ente en su entidad. De aquí, que «real» sea, en última instancia, la forma, pues gracias a ella el ente es un ente.

Por tal motivo, la fórmula *forma dat esse* condensa para Santo Tomás la ontología aristotélica. Y, en efecto, la forma le da el ser al ente, pero no el ser sin más, el ser en el sentido fuerte del término, ya que no lo hace existir, sino tan sólo ser tal o cual ente. Pero, al hacerlo ser tal o cual ente, le da al ente todo su ser, el único, por otra parte, que él posee, y que es el ser tal o cual ente. «Nada más aristotélico —dice Gilson— que esta identificación del *esse* (τὸ εἶναι) con el acto primero, o perfección primera, que hace que la sustancia sea, y sea lo que es» [4].

Gilson expresa así en *L'être et l'essence*, esa obra magistral que ilumina toda la historia de la ontología, el núcleo de la metafísica peripatética. La forma hace ser al ente, al hacerlo ser lo que es, o, mejor dicho, no hay

4. E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 2.ª ed., 1962, p. 95.

ninguna diferencia, para Aristóteles, entre hacer que el ente sea y hacerlo ser lo que es. De aquí, que la forma se confiese como el único ser del ente y que ser, para un ente, sólo signifique ser lo que se es. La forma resulta así la raíz última de la sustancia y, también por ello, de lo que ella es, o sea de su esencia, esto es, de lo que el ente es [5]. En tal sentido, el ser del ente indica lo que el ente es, a saber, su esencia, o si se quiere, lo que hace que el ente sea tal o cual ente, es decir, su forma.

2. *El «actus essendi».*

Santo Tomás asumió el esquema metafísico de Aristóteles que acabamos de exponer, pero no se quedó dentro de sus límites, sino que lo excedió, al discernir, en el seno de lo real, la presencia de otro principio constitutivo del ente, que él designa con el infinitivo del verbo ser, esto es, el *esse*.

Si en virtud de la forma, el ente es lo que es, merced al *esse*, el ente es o existe. La forma hace que el ente sea lo que es, el *esse* hace que *sea*, en el sentido existencial de la palabra: *Omnis res est per hoc quod habet esse* (*Summa contra gentiles*, L. 1, c. 22). La forma sigue siendo *principium essendi*, en tanto que principio constitutivo de lo real y también *causa essendi*, al hacer que lo real sea lo que es. Pero según la nueva óptica tomista, la forma no es la raíz última de la realidad, pues lo que establece al ente en su entidad misma resulta ahora el *esse*: *ipsum enim esse est quo aliquid est* (*Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5).

Resulta notable ver cómo la ontología tomista se suelda perfectamente con la aristotélica, ahondando en la constitución del ente hasta un plano totalmente extra-

5. «Es, por ende, finalmente hacia la forma que es necesario dirigirse, si se quiere descubrir el principio último en virtud del cual toda sustancia es verdaderamente tal» (*Op. cit.*, p. 57).

ño a la filosofía peripatética. La forma permanece siendo el acto que actualiza la materia, pero no es el acto último, ni supremo del ente, pues más allá de la forma, y en otro orden, el acto de ser (*actus essendi*) actualiza el ente y le otorga así su misma realidad existencial: *Esse dicitur actus entis in quantum est ens* (*Quaestiones quodlibetales*, IX, II, 3).

Al comienzo de un breve y sustancioso artículo, Gilson ha puesto de relieve con todo vigor la novedad metafísica que venimos reseñando: «El acontecimiento filosófico más importante que se haya producido desde el fin de la filosofía griega es, probablemente, la distinción introducida por Santo Tomás de Aquino entre dos órdenes de actualidad, el de la forma, que corresponde a la especificación de los seres, y aquél del *esse*, que corresponde a su existencia» [6].

Dos órdenes de actualidad se dan, por lo tanto, en el ente. El primero es el de la forma, que, al actualizar la materia, hace que el ente sea tal o cual y que se inscriba, por ello, en el ámbito de una determinada especie. El segundo es el del *esse*, que, al actualizar a la esencia, compuesta de materia y forma, hace que el ente exista: *Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma neque materia ipsius; sed aliquid adveniens rei per formam* (*De substantiis separatis*, c. 8).

Si bien la forma hace que el ente sea lo que es, teniendo ahora en cuenta la presencia del *esse*, Santo Tomás afirma que el papel de la forma es el de constituir a una sustancia susceptible del acto de ser: *Manifestum est enim ex dictis quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse* (*Summa contra gentiles*, L. II, c. 55). La forma, en consecuencia, habilita al sujeto a re-

6. E. GILSON, «Maimonide et la Philosophie de *l'Exode*», *Mediaeval Studies*, 13, p. 223.

cibir el *esse*, el cual adviene al ente a través de ella: *res habet esse per formam* (*Quaestiones quodlibetales*, I, a. 6).

El *esse* es un acto: *Esse actum quemdam nominat* (*Summa contra gentiles*, L. 1, c. 22), pero un acto de naturaleza distinta al de la forma, pues mientras ésta última posee un carácter únicamente esencial, al hacer que el ente sea lo que es, el acto del *esse* es de raigambre existencial, ya que gracias a él el ente existe.

La materia y la forma constituían, por ende, para Aristóteles, todo el ente y, en tal sentido, la esencia agotaba ontológicamente lo real, pues lo real es una esencia y ésta se halla compuesta por la materia y la forma. Dentro de la esencia, que es el ente, la forma se confesaba como el fundamento último de la misma, o sea como su acto. Pero sobrepujando el plano esencial, Santo Tomás estima que el *esse* actualiza a la materia y a la forma, o sea a la esencia misma, haciendo de ella un ente real y existente.

Para delimitar con toda precisión el papel cumplido por la forma y el *esse* en la estructura de lo real, Gilson distingue entre el acto de la esencia *como esencia*, que es la forma, y el acto de la esencia *como ente*, que es el *esse*[7].

Para Santo Tomás, por ende, la esencia no agota ontológicamente lo real, pues además de su materia y de su forma, el ente implica su *esse* o acto de ser. De este modo, la esencia, integrada por la materia y la forma, y el *esse* que la actualiza, se componen metafísicamente para constituir el ente. Pero, de estos dos principios que forjan lo real, sólo la esencia resulta conceptualizable, en tanto que el *esse* es reacio al orden lógico. Y no podemos formarnos un concepto del *esse*, porque el concepto visualiza la esencia de una cosa, y como el *esse* no es una

7. E. GILSON, *Being and some philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952, p. 171. (Versión española: EUNSA, Pamplona, 1979). Esta excelente obra constituye la versión inglesa de *L'être et l'essence*, aunque modificada y más reducida.

cosa, no tiene esencia, y al no tenerla resulta esquivo a la aprehensión conceptual. Esto no significa, por otra parte, que el *esse* no sea pensable, ni cognoscible, sino tan sólo que es a-lógico o trans-lógico.

Santo Tomás no habría podido distinguir la *essentia*, del *esse*, dice nuestro autor, «si hubiese identificado lo real con lo pensable y lo pensable con lo que es objeto de concepto quiditativo. ¿Cómo lo hubiese hecho? Exigir que el *esse* sea conceptualizable, es querer que él sea una cosa; pero, si lo que hemos dicho es verdadero, el *esse* es el acto constitutivo último de toda cosa; él mismo no podría entonces ser una cosa» [8].

En tal sentido, se puede afirmar que el *esse* no es conceptualizable, pero sí pensable, inteligible y cognoscible. Si no fuera así, Santo Tomás no habría podido destacarlo como el ingrediente fundamental de las cosas existentes. Por otro lado, el hecho de que el *esse* desborde el plano del concepto, por no ser un *quid*, esto es, por no ser algo, no implica que no exista una concepción metafísica de él, tal como lo asegura nuestro autor, al distinguir entre *conceptio* y *conceptus* para responder a las observaciones del P. Régis [9].

Que el *esse* pueda ser concebido, mas no conceptualizado quiere decir, hablando concretamente, que no podemos definir lo que significa, para un ente, su acto de ser. Con respecto a un ente, tratamos de capturar lo que él es, o sea su esencia, pero el ser que actualiza la esencia y en virtud del cual el ente existe, se sustrae a un conocimiento quiditativo. La esencia constituye el objeto adecuado del entendimiento humano, mas no el *esse* que la actualiza. Por el *esse*, la esencia es un ente; pero el *esse* mismo no es un ente, sino aquello por lo cual el ente existe: *esse non est ens, sed est quo ens est* (*De hebdomadibus*, l.2).

Y, de este modo, la metafísica tomista se enfrenta con el misterio del ser, al reconocer en el seno del ente, la

8. E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 114.
9. E. Gilson, *Being and some philosophers*, p. 222.

presencia de un dato inefable, en virtud del cual los entes existen. Y aquí también, en pleno dominio metafísico, «lo esencial es invisible a los ojos», como dijera Saint-Exupery en *El principito.*

3. *La noción de «ens».*

El ente como tal sigue siendo para Santo Tomás, lo mismo que para Aristóteles, el objeto supremo de la filosofía primera o metafísica. Pero el ente se define ahora como «lo que tiene el ser»: *Nam ens dicitur quasi esse habens* (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*, L. XII, 1.1, n.° 2.419). Para Aristóteles, el τὸ ὄν indicaba «lo que es», pero el «es» sólo apuntaba a lo que el ente es, o sea a su esencia; en tal sentido, el ente o «lo que es» podría también traducirse por «lo que el ente es» o «lo que es tal o cual cosa». Para Santo Tomás, el *ens* también puede verterse por «lo que es», pero aquí el «es» señala el acto mismo de ser que el ente ejerce. De esta manera, el ente designa «lo que tiene el acto de ser» (*esse habens*), y no solamente «lo que la cosa es».

Tanto para Platón, como para Aristóteles, el ente es; pero que sea significa, para los dos filósofos griegos, que el ente es lo que él es; en tal caso, el ente está siendo tal o cual cosa. Según la óptica tomista, en cambio, que el ente *sea*, quiere decir que el ente está ejerciendo el acto de ser. El ente es lo que es, para el Aquinate, pero además de ser tal o cual ente, está ejerciendo el ser en el sentido del acto de ser. No sólo es tal o cual cosa, sino que, principal y fundamentalmente, el ente *es* o *existe*.

Al respecto, puntualiza Gilson en el capítulo «Una nueva ontología» de la última edición de *Le Thomisme:* «Ser es ante todo para él (Aristóteles) ser alguna cosa; más particularmente, y en el sentido pleno, es ser una de estas cosas que, gracias a su forma, poseen en sí mismas la razón suficiente de lo que ellas son» [10].

10. E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 6.ª ed., 1965, p. 186. (Versión española: EUNSA, Pamplona, 1978).

De esta manera, la filosofía griega clásica se detuvo en el umbral del ser, ya que son ontologías de la esencia, sin divisar el fundamento último de lo real, tal como lo afirma nuestro filósofo refiriéndose al Estagirita: «pero su ontología no ha superado el plano del ser 'entitativo', o ser del *ens*, para alcanzar el acto existencial mismo del *esse*» [11].

El ente indica «lo que es» o «lo que está siendo». Implica, por ende, un sujeto o cosa que es o está siendo, a saber, el «lo que», el algo que es, y, además, el «es» o «estar siendo», es decir, el «ser» de ese algo. La ontología peripatética versa exclusivamente sobre lo que es, o sea sobre el sujeto portador del «es». En cambio, la ontología tomista, sin descuidar *lo que* está siendo, ha subrayado con todo vigor, que el ente *es* o *está siendo*, destacando así el acto de ser que el ente ejerce.

Un texto notable de nuestro autor delata los malentendidos que se han producido, cuando se ha interpretado al tomismo como una filosofía centrada en *lo que* es, sin advertir que su eje resulta, por el contrario, el *es* mismo del ente: «En un *id quod est* o un *esse habens*, se puede acentuar espontáneamente, sea el *id quod* y el *habens*, sea el *esse* y el *est*. No sólo se puede hacer, sino que uno lo hace, y es generalmente el *id quod* y el *habens* lo que se acentúa, porque ellos representan la *res* que existe, es decir, el ser en tanto que objeto de concepto. Esta tendencia natural a conceptualizar y atenerse al concepto es tan fuerte, que ha dado nacimiento a numerosas interpretaciones del tomismo, en las cuales el *esse*, es decir, el acto mismo de existir, parece no jugar ningún papel efectivo. Cediendo completamente a esta pendiente natural, uno haría del tomismo una filosofía del *id quod*, abstracción hecha de su *esse*. Para operar a tiempo una corrección que se impone, puede resultar útil calificar al tomismo de 'filosofía existencial'. Recordar así el sentido pleno del término *ens* en la lengua de Santo To-

11. *Op. cit., loc. cit.*

más de Aquino es poner en guardia contra el empobrecimiento que se le haría sufrir, así como a la doctrina de la que él es el principio primero, al olvidar que el concepto significado por él implica una referencia directa a la existencia: *nam ens dicitur quasi esse habens*» [12].

La noción tomista de *ens*, en consecuencia, connota fundamentalmente el acto de ser: *ens sumitur ab actu essendi* (*De veritate*, q. 1, a. 1). El ente es o existe gracias al ser, que es su acto, y el cual habita íntimamente en el seno de lo que es: *Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et profundius inest* (*Summa theologiae*, Ia., q, 8, ad 1).

Venimos hablando del ente y del ser, y cabe ahora hacer una aclaración lingüística al respecto. En la «Introducción» a *L'être et l'essence*, Gilson ha puesto de relieve la ambigüedad fundamental que padece el término «ser», y que ha dado lugar a tantos equívocos: «La palabra ser puede entenderse como verbo o como nombre. Tomada como verbo significa el hecho mismo que una cosa sea; tomada como nombre, significa 'un ser', es decir, una cualquiera de las cosas que son» [13].

La expresión «el ser», por lo tanto, puede señalar, por un lado, el ser mismo que el ente ejerce, y que se visualiza al decir que algo *es* o *existe*, que algo *está siendo*; y, por otro lado, puede designar simplemente lo que es o existe, o sea el ente.

Muy frecuentemente, «el ser» ha indicado el ὄν griego y el *ens* latino; en tal sentido, la fórmula clásica sobre el objeto de la metafísica, τὸ ὄν ᾗ ὄν o *ens qua ens*, ha sido traducida por «el ser en cuanto ser». Pero, de esta manera, el ser como nombre absorbe la significación verbal, que el término ser también posee, creando una serie de confusiones, que aún reinan en el vocabulario metafísico.

Así, por ejemplo, la lengua francesa sólo disponía, hasta hace unos años, del vocablo *être*, para significar

12. *Op. cit.*, p. 449. Cfr. asimismo, *L'être et l'essence*, p. 122.
13. *L'être et l'essence*, p. 13.

tanto el *ente*, como el *ser* del ente. Al desglosarse claramente los dos sentidos del término ser, se introdujo en francés el neologismo *étant* para el ser como nombre, o sea para el ente, en tanto que se reservaba la palabra *être* para señalar que el ente es o está siendo.

Si bien en las primeras ediciones de sus obras filosóficas mayores, Gilson traducía, algunas veces, el *ens* por ser, en la segunda edición de *L'être et l'essence* afirma que habría modificado la terminología, si hubiese tenido que redactar nuevamente su obra: «Hoy escribiría sin titubear, de un extremo del libro hasta el otro, *étant*, tomado sustantivamente, para designar el *ens*, o 'lo que tiene el ser', y reservaría la palabra *être*, tomado también sustantivamente, para significar lo que Santo Tomás llamaba *esse*, o *actus essendi*, que es el acto en virtud del cual un ente es un ser actual» [14].

Incluso, la traducción de *ens* por ser, y no por ente, ha tenido según Gilson, consecuencias lamentables para la exégesis de la filosofía tomista: «La ambigüedad de la palabra *ens*, cuando se la traduce por ser, es aún más grave. Sus efectos, para la interpretación del tomismo de Santo Tomás, son devastadoras» [15].

La terminología definitiva, en consecuencia, resulta la que nosotros ya empleábamos hace varios años, y en cuya adopción Gilson nos ha confirmado: el *ens* latino ha de trasladarse por *ente* y el *esse*, por *ser*. De esta manera, se disipa bastante la oscuridad semántica que afectaba al término fundamental de la disquisición metafísica.

El ente (*ens*) designa, por lo tanto, lo que es o está siendo y el ser (*esse*) señala el es o estar siendo de ese «lo que», o sea del ente. Si bien la expresión «el ser del en-

14. *Op. cit.*, p. 350. En el mismo sentido se expresa en la última edición de *Le Thomisme:* «Si lo escribiese hoy, este libro hablaría sin escrúpulos del ente (*ens*) y del ser (*esse*)» (p. 8).

15. E. GILSON, «Langage et doctrine de l'être chez Saint Thomas d'Aquin» en *Concetto, storia, miti e immagini del medio evo*, Sansoni, 1973, p. 13.

te» (*das Sein des Seienden*) parece haber sido acuñada por Heidegger, ella nos ha parecido muy adecuada para referirnos al *esse* tomista, dado que éste constituye, sin lugar a dudas, el ser mismo del *ens*.

Y el mismo Gilson ha asumido últimamente la expresión «el ser del ente» para indicar el *esse* tomista: «¿Qué es el ser del ente? El mismo no es *un ser*. En tanto que tal, el ser del ente no es; él no tiene existencia propia separado de la sustancia de la que hace un ente. Ella no es más que por él, pero él mismo no es más que en ella y como ser de este ente. Es por ello que uno no podría tener intelección intuitiva del ser de un ente, porque él no nos resulta perceptible más que en la percepción sensible de la sustancia que él actualiza» [16].

Pero el ser del ente ha sido determinado por Santo Tomás, no como el mero estar siendo del ente, sino como el acto de ser (*actus essendi*) que el ente ejerce y en virtud del cual existe. El *esse* tomista señala por cierto el ser del ente pero no es simplemente su estar siendo, sino su acto. En este sentido, el acto de ser respalda y funda el estar siendo del ente, pero es mucho más que eso, ya que ha sido concebido como el acto de la esencia (*actus essentiae*), o sea como aquello que, al actualizar la esencia, hace de ella y con ella, un ente real y existente.

4. *La composición y distinción real.*

Ya nos habíamos referido a los dos principios que constituyen el ente y que son la *essentia* (compuesta de materia y forma) y el *esse*, que la actualiza. Así como hay dos órdenes de actualidad, el de la actualidad esencial que la forma confiere a la materia, y el de la actualidad existencial, que el *esse* otorga a ambas, existen también dos tipos de composición. En tal sentido, la materia se

16. E. GILSON, «Propos sur l'être et sa notion» en *San Tommaso e il pensiero moderno*, Roma, Città Nuova Editrice, p. 10.

compone con la forma, para forjar la esencia, y ésta, a su vez, se compone con el *esse*, para constituir el ente. Indudablemente, esta última composición es la decisiva y fundamental, ya que gracias a ella se establece la misma realidad existente.

Y tocamos aquí una de las tesis vertebrales de la metafísica tomista. Todo ente creado, desde el más modesto hasta el más sublime, está realmente y metafísicamente compuesto de *essentia* y *esse*. Decimos realmente compuesto, porque se trata de una composición efectiva, y no meramente mental; y la calificamos de metafísica, porque trasciende tanto a la imaginación como a los sentidos. Pero como se trata de una composición de principios distintos, ya que la *essentia* no es el *esse*, ni el *esse* es la *essentia*, también media entre ellos una distinción real y metafísica.

Esta distinción ha sido calificada por Del Prado como «la verdad fundamental de la filosofía cristiana» y quien la acepta se inscribe, según Gilson, en la familia de los tomistas. Si bien existe una distinción real y metafísica entre la esencia y el ser, conviene aclarar que se trata fundamentalmente de una composición entre ambos principios, y que Santo Tomás «habla ordinariamente de 'composición' más bien que de 'distinción'» [17].

Se trata, en efecto, de una composición de principios constitutivos, entre los cuales también media una distinción. Pero la composición funda la distinción, y no viceversa. Incluso, la palabra «composición» hace pensar en «unión», mientras que el término «distinción» hace pensar en «separación». Y como el ente es una unidad forjada por la unión intimísima de la *essentia* con su acto de ser, resulta menester dejar asentada la primacía ontológica de la composición sobre la distinción.

Además, como veremos después con más detalle, el término «distinción» está asociado a la distorsión su-

17. E. Gilson, «Langage et doctrine de l'être chez Saint Thomas d'Aquin», p. 12.

frida por esta tesis capital, ya que después de la muerte de Santo Tomás se comenzó a hablar de distinción real entre la esencia y la existencia, en el sentido inaugurado por Egidio Romano, el cual se refiere a la distinción real entre la *essentia* y el *esse*, como si fuera una distinción entre *res* y *res*, y no en el sentido genuinamente tomista de distinción entre principios constitutivos de la *res*. «La fórmula más usada —anota Gilson— habla de *distinción* de esencia y existencia, pero Santo Tomás mismo emplea preferentemente la palabra *composición*, sin duda porque, de hecho, la *essentia* y su *esse* no pueden jamás darse aparte. Ellos se componen conjuntamente sin haber jamás existido en estado separado» [18].

La *essentia* y el *esse* se componen para forjar el *ens* y entre ellos media una distinción; pero esta distinción no es *inter res*, entre cosas, como se sostendrá más tarde, sino que ha sido operada *intra rem*, en el seno de la cosa. Por otra parte, sólo una vez, al parecer, ha calificado Santo Tomás la composición como «real», pues «real» deriva de *res*, y *res* significa cosa. Mas como no se trata de una composición, ni de una distinción entre cosa y cosa, el término «real» puede prestarse a equívoco, como de hecho ha ocurrido.

Santo Tomás dice que el *esse* es *aliud*, o sea distinto de la esencia: *Esse enim rei quamvis sit aliud ab ejus essentia* (*In duod. lib. Metaph. Arist.*, L. IV, l. 2., n.° 558); pero cuando se tradujo ese *aliud* por «otra cosa», se oscureció completamente el sentido mismo de las palabras tomistas, pues el *esse* no es una *cosa* distinta de la esencia, sino un principio distinto de ella. La realidad, ha dicho Gilson espléndidamente, no está hecha de realidades, sino de dos principios complementarios que la establecen como tal.

Resulta menester, entonces, desterrar una visión «cosista» de la estructura de lo real. El *esse* es distinto (*aliud*) de la esencia y ésta es distinta (*aliud*) de él: *Sed*

18. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 177.

nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse (*Summa contra gentiles*, L. 1, c. 22). Uno estaría tentado a traducir *aliud* por «una cosa distinta», y así ha ocurrido con frecuencia, falsificando con ello el sentido auténtico de esta tesis capital, pues el *esse* y la *essentia*, reiteramos, no son cosas distintas, sino principios constitutivos distintos de la cosa existente.

A veces, Santo Tomás, en lugar de *essentia* y *esse*, habla de *natura* y *esse*, o de *quidditas* y *esse*; estas dos últimas cuplas significan lo mismo que la primera, y ellas dan a entender que el *esse* del *ens*, o sea el ser del ente se distingue realmente de la naturaleza de la cosa, y, por ello mismo, de su equidad, es decir, escapa a la definición, ya que ésta apresa o trata de apresar tan sólo lo que la cosa es. Pero entre los ingredientes constitutivos de lo que la cosa es, no figura el *esse*, ya que éste no pertenece al orden de la esencia. El *esse*, escribe Gilson, «puede estar *en* la esencia, y nosotros veremos cuan estrechamente se halla ligado a ella, pero no es nunca algo *de* la esencia» [19]. Al ser distinto de la esencia o naturaleza del ente, el *esse* no integra lo que la cosa es, ni constituye lo que la cosa es.

Otras veces, Santo Tomás asume la nomenclatura de Boecio para expresar la famosa tesis, reemplazando la *essentia* por la expresión *quod est* y el *esse* por *quo est*. Mientras en Boecio el *quo est* designa finalmente la forma, en virtud de la cual «lo que es» (*quod est*) es algo, en Santo Tomás el *quo est* se transfoma en aquello por lo cual la cosa existe. El *quod est* designa para ambos «lo que es», o sea la sustancia concreta, pero aquello «por lo cual» (*quo est*) ella es, resulta para Boecio la forma, para Santo Tomás, en cambio, el *esse*. De Boecio, Santo Tomás sólo ha asumido la fórmula, pero le ha inyectado un contenido nuevo. Y es por ello que, muchas veces, no se ha sabido apreciar la profunda originalidad de Santo Tomás con respecto a las fuentes de su pensamiento, en-

19. E. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 97.

tre las cuales, sin duda, Boecio juega un papel destacado.

La forma sólo constituye al ente en lo que él es, o sea establece su *essentia*; pero el *esse* constituye al ente, no únicamente en su talidad, sino en su entidad misma. De la *essentia* depende la talidad del ente, el hecho de que el ente sea tal o cual; del *esse* depende la entidad y realidad misma del ente.

Para Platón y Aristóteles, el ser de una cosa, el ser de un ente señala lo que ese ente es, identificándose, de este modo, con su esencia. El ser del ente, el εἶναι del ὄν se diluye para ellos en la esencia y no es algo distinto de ella. Por el contrario, para Santo Tomás, el ser del ente, el *esse* del *ens*, desborda los límites de la esencia y sobrepuja su contenido, ya que es realmente distinto de ella.

Mientras para Platón y Aristóteles, el ser del ente se identifica y confunde con lo que el ente es, o sea con su esencia, para Santo Tomás, el ser del ente se distingue realmente de lo que el ente es, o sea de su esencia, y se compone realmente y metafísicamente con ella para forjar y establecer la realidad existente.

El ser del ente, por lo tanto, adquiere un relieve filosófico inusitado, pues él no indica el ente (*ens*), ni lo que el ente es (*essentia*). Para la ontología esencialista griega (y con esta expresión nos referimos a Platón y Aristóteles, dado que para ambos la esencia agota ontológicamente lo real), no hay en el ente más que lo que él es.

El ser del ente, entrevisto al parecer por Parménides en la aurora del quehacer filosófico, dado que su vía de la verdad consiste en «decir y pensar que el ente es» (frag. 8), padeció un eclipse en la ontología griega clásica, ya que para Platón y Aristóteles resulta necesario decir y pensar no que el ente *es*, sino *lo que* él es. La esencia acapara así la atención filosófica y se afirma como el único ser del ente.

Pero con Santo Tomás, el ser del ente vuelve a despuntar en el horizonte como el dato filosófico de mayor envergadura, dado que gracias a él todos los entes existen. Por tal razón, el *esse* es el principio constitutivo de mayor dignidad filosófica, pues de él depende la reali-

dad misma de lo real. En tal sentido, él es el fundamento primero de todo cuanto existe, pues sin él no habría nada. «En efecto, es por el *esse* —escribe Gilson— que todo el resto es algo real y puede contribuir a la constitución del *ens*. Es verdad que el ente designa lo que tiene el ser, pero, en el ente, el 'lo que' no tiene realidad más que por el ser mismo que tiene. Nada puede, por ende, compararse en importancia al papel del ser en el ente, ya que, sin él, no hay nada» [20].

5. *La «essentia».*

Pero esta exaltación del *esse*, anota nuestro autor, «no va acompañada de ninguna depreciación de la esencia, salvo a los ojos de aquéllos para quienes la esencia es todo y el ser nada distinto a la esencia» [21]. Sin la *essentia*, en el orden inmediato, no habría *esse*. Ambos son coprincipios del *ens*, y el uno no puede darse sin el otro. El primado del *esse* no obnubila el papel imprescindible de la esencia en la constitución de lo real. El *esse* hace que la esencia exista, y ésta hace que el *esse* pertenezca a tal o cual naturaleza: «el *esse* confiere la existencia a la esencia que lo especifica y recibe a su vez de ella, no ciertamente el ser que él mismo le da, sino la especificación que lo cualifica como tal» [22].

El ente *es* por el *esse* y él es *tal* o *cual* cosa por su esencia. El *esse* actualiza la esencia, la hace existir, haciendo de ella y con ella un ente. En tal sentido, cabe decir que el *esse* está como impregnando existencialmente las fibras de la esencia, haciendo que una materia y una forma cualesquiera sean efectivamente reales.

20. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1960, p. 194.

21. E. GILSON, «Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1973, p. 29. En este artículo, uno de sus últimos trabajos, Gilson ha condensado, en cuarenta y siete parágrafos, las tesis centrales de la metafísica tomista.

22. E. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 117.

Pero la esencia, por su parte, al resultar actualizada por el *esse*, lo especifica, haciendo que el ser pertenezca a tal o cual especie de seres. Dicho de otro modo, la esencia limita al *esse*, le impone un contorno. Sin el límite de la esencia, el *esse* sería el ser sin más, o sea sería Dios, y no el *esse* de tal o cual ente. La *essentia*, por lo tanto, circunscribe al *esse*, lo restringe y determina. «La esencia, ha escrito Gilson, es la determinación, la delimitación, la restricción y contracción del *esse*» [23].

Por ello, la esencia se comporta como una potencia frente al *esse*, pues ella no podría constituirse en ente, si el *esse* no la actualizara. La esencia, por su parte, determina al *esse*, así como la forma determina a la materia en la ontología aristotélica. Pero mientras aquí, el acto de la forma actualiza y determina a la potencia de la materia, para Santo Tomás, el acto del *esse* actualiza a la esencia, pero no la determina, sino que resulta determinado por ella.

Pero si todo *es* en virtud del *esse*, resulta imposible que la esencia, como determinación del *esse*, no pertenezca al *esse*. Si la esencia no perteneciera al *esse*, la determinación le vendría al *esse* de algo que está fuera de él, o sea de la nada. «Resulta, por ende, imposible, señala nuestro autor, que la determinación de un acto de existir le venga de fuera, es decir, de otra cosa que de él mismo. En efecto, la esencia propia de un acto finito de existir consiste en *no ser más que* tal o cual *esse*, no el *esse* puro, absoluto y único del que hemos hablado» [24].

Si lo que determina al *esse*, es decir, la esencia, no puede sustraerse al ser, porque si no perteneciese al ser, no sería, ni podría en consecuencia, determinar nada, entonces hay que concebir la esencia como la propia au-

23. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 193. No conocemos un compendio más espléndido de la metafísica tomista que éste y en el cual su autor nos muestra la profunda asociación que existía en el espíritu de Santo Tomás entre su oración, fruto de su fe, y su reflexión filosófica.

24. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 178.

todeterminación del *esse*, más que como su determinación. En tal sentido, leemos en *Le Thomisme*: «Cada esencia es establecida por un acto de existir que ella no es y que él incluye como su autodeterminación» [25].

Ya que el *esse* incluye todo lo que es, debe abarcar también la esencia como su propia determinación. El *esse* del ente es *tal* o *cual* en virtud de la esencia, que lo determina y especifica. La esencia indica, por ello, la manera en que el ente ejerce el acto de ser, el modo específico que tiene el ente de ejercer el *esse*. El ente ejerce, entonces, el *esse*, según su esencia, es decir, de acuerdo con una modalidad determinada.

6. *Dios como «ipsum esse».*

Venimos hablando de la relación que mantiene la *essentia* con respecto al *esse* y de éste con respecto a aquélla, sin que hayamos mostrado, fehacientemente, que el *esse* se compone con la *essentia*. En realidad, en esta presentación de la metafísica tomista, hemos seguido un camino inverso al recorrido por Santo Tomás. Partiendo del esquema ontológico de Aristóteles, asumido por el Aquinate, hemos desembocado en su noción del *esse*, concebido como la raíz primera de todo lo que existe.

Pero, en rigor de verdad, Santo Tomás ha procedido de otro modo. Su *Summa theologiae* no se abre con el tema del *ens qua ens*, sino con el tema de Dios. En tanto que teólogo, su ambición más cara era saber lo que es Dios, interrogante que, según uno de sus biógrafos, ya lo agitaba desde su niñez. Y como teólogo cristiano que era, fue a buscar en la *Biblia* una respuesta para su inquietud. Allí se encontró, como todos los filósofos cristianos, con el famoso texto del *Exodo* en el que Dios, interrogado por Moisés acerca de su nombre, le revela, de algún mo-

25. *Op. cit.*, p. 178.

do, algo sobre su naturaleza íntima. La respuesta de Dios no pudo ser más lacónica, ni, a primera vista, más desorientadora, pues contestó simplemente: *Yo soy*. Pero, ¿qué?, pregunta San Agustín reflexionando sobre el mismo texto. El ha dicho que es, concluye el obispo de Hipona, pero no lo que es.

Sin embargo, al abordar la cuestión, Santo Tomás intuye que Dios no ha dicho lo que es, justamente porque no es algo, porque El no es tal o cual cosa, sino que simplemente es, sin ser esto o lo otro. He aquí el misterio metafísico de Dios, pues, ¿cómo se puede ser, sin ser algo?

En el orden sensible no se puede ser, sin ser una cosa, pero Dios sencillamente es, sin ser nada de lo que es. Dios es, por lo tanto, el *esse* mismo, el *ipsum esse*, en su absoluta pureza, hasta el punto tal que el *esse* constituye la naturaleza misma o esencia de Dios: «La esencia de Dios es, por ende, su ser. Moisés aprendió del Señor esta sublime verdad, cuando le interrogó: si los hijos de Israel me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les diré? Y el Señor le respondió: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es, me ha enviado a vosotros, haciendo ver que su nombre propio es: El que es. Pero todo nombre sirve para significar la naturaleza o esencia de alguna cosa. Resulta, entonces, que el mismo ser divino es su esencia o naturaleza» (*Summa contra gentiles*, L. 1, c. 22).

Santo Tomás, observa Gilson, no ha podido evitar su admiración frente a la «sublime verdad» que ha encontrado: el ser divino mismo (*ipsum divinum esse*) constituye la naturaleza misma de Dios. Mientras que para Avicena, Dios no tiene quididad (*primus igitur non habet quidditatem*), Santo Tomás prefiere decir que la esencia de Dios está como absorbida y devorada por el *esse*.

Pero si la esencia de Dios es su ser, ello establece, al mismo tiempo, la simplicidad de Dios, la ausencia de toda composición en la naturaleza divina, ya que ésta con-

siste simplemente en ser. «Ser El que es, y ser simple, es propiamente ser, pura y simplemente» [26], dice Gilson.

La simplicidad divina se funda, en última instancia, en el hecho de que Dios no es otra cosa que el ser puro (*ipsum purum esse*). Pero si Dios es simple, porque es el ser, las cosas que no son Dios, no pueden ser simples, sino que deben estar compuestas; compuestas de ser (*esse*), porque si no, no existirían, y de algo que limite al ser y lo restrinja, o sea la *essentia*. Indudablemente, la revelación del *Exodo* acerca de la identidad de la esencia y el ser en Dios, implicaba para Santo Tomás una revelación acerca de la composición y distinción de la esencia y el ser en las creaturas.

Santo Tomás piensa, en efecto, que Dios ha revelado ambas verdades y es, por tal motivo, que no hay una demostración filosófica de la composición y distinción real. «Sin duda, —escribe nuestro autor— muchas razones sugieren la composición de esencia y ser en los entes, pero ninguna la demuestra en rigor. Es evidente, o demostrable, que un ente finito no tiene por sí su ser. La esencia finita está, por ende, en potencia con respecto a su ser actual y esta composición de potencia y acto basta para distinguir radicalmente el ente, que no es más que *un ser*, de Aquél que es el Ser. Pero, ¿cómo demostrar, por inspección directa del ente, que la existencia actual es en él el efecto de un acto finito, intrínseco a su sustancia y que hace de él un *ens*, en el sentido preciso de esencia teniendo su propio acto de existir?» [27].

Dios es el acto puro de ser y, por ello, es simple. En consecuencia, las cosas han de estar compuestas de un acto de ser, limitado por un principio distinto, o sea la esencia. El acto de ser que los entes ejercen no es puro, precisamente porque está como «impurificado» por la esencia. El vino puro, no es nada más que vino. En el mismo sentido, el ser puro, o sea Dios, no es más que

26. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 57.
27. *Op. cit.*, p. 55.

ser. Nada limita, ni restrinje el *esse* divino; en cambio, el acto de ser de los entes resulta un *esse* «aminorado» por la esencia, según la expresión de Gilson, o «imperfeccionado» (*imperfecitur*) por ella, según la expresión de Báñez.

Si el *esse* no estuviese «aminorado» por la esencia, no habría entes. Por tal motivo, la esencia «es la condición de la posibilidad de seres que no sean el acto puro de existir» [28], tal como leemos en la *Introduction à la philosophie chrétienne*. Dicho de otro modo todavía, la esencia permite que exista algo distinto de Dios, pues por el *esse*, las cosas no se distinguen de Dios, sino que son semejantes a El: *omne ens, in quantum habet esse, est Ei simile* (*Summa contra gentiles*, L. 2, c. 22).

Al estar compuesto de un *actus essendi* limitado y aminorado por la *essentia*, el *ens* resulta finito; por el contrario, ya que Dios ejerce el *esse* en su absoluta plenitud, no está condicionado por nada y, por ello mismo resulta infinito. Leamos, al respecto, el siguiente texto de nuestro autor: «En consecuencia, ya que está compuesto de un acto de ser limitado por una esencia, todo ser distinto de Dios es finito por definición. Inversamente, ya que él es el acto puro de ser, el *esse* mismo (*ipsum esse*) sin ninguna esencia que lo limite, Dios es infinito en virtud de su noción misma. Si, por ende, todo ente es finito en tanto que *tiene* el acto de existir, pero no lo *es*, resulta la misma cosa decir que Dios es, que es El que es, que es perfectamente simple, que es infinito y situado más allá del *ens*. Dios es infinito, porque su simplicidad es aquélla del acto puro del *esse*, que no es ni esto ni aquello, sino que *es* absolutamente» [29].

Sabemos que Dios es, y Santo Tomás ha propuesto cinco vías para demostrar su existencia. Sabemos también que Dios es el ser mismo, tal como se lo reveló a Moisés en la cima del Sinaí. Pero no sabemos qué es el

28. *Op. cit.*, p. 192.
29. *Op. cit.*, pp. 60-61.

esse divino, porque al estar más allá del *ens*, escapa a nuestro conocimiento intelectual.

El objeto adecuado del entendimiento humano es el *ens*, o sea la esencia dotada de su acto de ser. El espíritu humano procura saber lo que son las cosas, o sea desvelar su esencia. En tal sentido, los seres son tales o cuales por su esencia; pero la mente humana fracasa, al enfrentarse con un ser, que no es *tal* o *cual*, porque no es nada más que ser, porque su esencia no estriba en ser tal o cual cosa, sino simplemente en ser. Ante un ser, cuya naturaleza no es más que ser, el entendimiento humano se halla impotente para capturarlo. El siguiente texto de Santo Tomás afirma esta incapacidad de la inteligencia para conocer el *esse* divino: «Según la verdad objetiva, la causa primera está más allá del ente (*supra ens*, en tanto que es el ser infinito mismo (*ipsum esse infinitum*). Se denomina ente a lo que participa de modo finito del ser, y ello resulta proporcionado a nuestro intelecto, cuyo objeto es lo que es, como se dice en el libro tercero del *De Anima*, por ello, sólo resulta comprensible por nuestro entendimiento aquello que tiene una quididad que participa del ser; pero la quididad de Dios es el ser mismo, por lo cual está más allá del intelecto» (*In librum de Causis*, L. VI).

Sabemos que Dios es el *ipsum esse*, y esto ya es saber mucho, pero no sabemos qué significa el *esse*, que constituye la naturaleza divina: «Pero lo que El es, permanece completamente desconocido» (*penitus manet ignotum*) (*Summa contra gentiles*, L. II, c. 49). Y no sabemos lo que es el *esse* divino, porque en él no hay ningún «lo que», a conocer.

En el ente, o sea en «lo que es», tratamos siempre de conocer el «lo que», es decir, la esencia, ya que el *esse* que la actualiza escapa a nuestra aprehensión, como anteriormente señalamos. Pero si el *esse* de los entes resulta inapresable como tal, con mucha mayor razón se sustrae a nuestra captación intelectual un Es puro, desprovisto de un «lo que» o sujeto que lo ejerza: «Imposible nos resulta imaginar un Es subsistente en sí, sin el apoyo

de un 'lo que'. Cualquiera que sea el nombre que demos a Dios, será siempre necesario agregar que en él, este nombre significa la naturaleza, que es la sustancia, que es la esencia, que es el *ipsum purum esse*. De este ser puro no es posible ninguna representación y es por ello que, al fin de cuentas, el hombre no puede aquí abajo más que estrecharlo por el amor, más allá de las afirmaciones y de las negaciones, en la oscuridad. Santo Tomás no dice solamente que el ser de Dios nos resulta mal conocido; le hemos oído decir que resulta 'desconocido'. Recordémoslo: *Esse Dei est ignotum*» [30].

7. *Participación, causalidad y creación.*

La esencia de Dios consiste simplemente en ser; la esencia de las creaturas no consiste en ser, sino en ser tales o cuales. Dios *es* el ser, las cosas *tienen* el ser, pero no lo son. Y lo poseen por participación del *esse* supremo: «Todo lo que no es Dios no es su ser, sino que participa del ser» (*Summa theologiae*, Ia., q. 44). Pero participar de Dios no es, como dice Santo Tomás, *partem capere*, tomar una parte, pues el ente no participa del *Esse*, como una parte participa del todo, sino como el efecto participa de su causa. «Santo Tomás, escribe Gilson, ha comenzado, como veremos, por metamorfosear la noción platónica de participación en una noción existencial de causalidad» [31].

Indudablemente, la noción de «participación» es de raigambre platónica, pero ha sido metamorfoseada, como asegura nuestro filósofo. Para Platón, los entes sensibles participan de las esencias inmutables y arquetípicas, para ser lo que son, es decir, para tener una determinada configuración eidética, una cierta inteligibilidad. Pero, en la metafísica tomista, los entes participan del

30. *Op. cit.*, p. 145.
31. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 87.

Esse, no sólo para ser lo que son, sino primaria y fundamentalmente para poder existir. Pero si participan de Dios, para ser, ello significa que Dios es la causa eficiente de su existencia. Por tal motivo, participación y causalidad no sólo están íntimamente asociadas, sino que se identifican a juicio de nuestro autor: «Participar y ser causado, son una sola misma cosa. Decir que el ser creado es el ser participado, significa decir que él es el efecto propio del ser no causado, que es Dios. Por esta razón Santo Tomás pasa tan frecuentemente, y sin articular el movimiento de pasaje, de las ideas de ser por sí y de acto puro de ser, a las de causa de todo ser, de ser causado y de ser por modo de participación. En semejante caso, Santo Tomás está como en su casa, en el corazón de su ciudadela metafísica y teológica. Es en este nudo de nociones primeras, que se descubre el sentido del principio sin cesar alegado por él, que 'lo que es por otro se reduce, como a su causa, a lo que es por sí'. Al mismo tiempo, se ve que la noción de ser por otro, o por una causa, coincide con la de ser *per modum participationis*» [32].

Dios es *per essentiam*; las cosas, *per participationem*. Dios es por sí, dado que es el acto puro de ser; las cosas son por participación de otro o por una causa, que las hace ser. Los entes son causados por Dios, al participar de su ser; o, inversamente, los entes participan de Dios, al ser causados en su ser. Pero resulta imposible seguir hablando de participación y causalidad, sin recurrir a la idea de creación.

En efecto, participación, causalidad y creación están íntimamente entrelazadas, ya que si el ente participa del *Esse*, al ser causado por Dios, ello se debe a que el *esse* de los entes ha sido creado por El. En tal sentido, Dios es, según la hermosa expresión del Aquinate, la fuente del ser (*fons essendi*) (*Summa contra gentiles*, L. I. c. 84)

Si Dios es el ser, crear significará otorgar el ser, con-

32. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 157.

ferir el *esse*; mas si la creación no supone nada antes del acto creador, resulta correcto decir, como lo hace Santo Tomás, que el *esse* creado emana de la fuente suprema del ser: *creatio quod est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil* (*Summa theologiae*, Ia., q. 45, a. 1).

La creación, por consiguiente, es el don del *esse*; por ello, y siguiendo al *De causis*, Santo Tomás dirá que el *esse* resulta lo primero que Dios crea: *prima rerum creatarum est esse*. Y esto significa afirmar que el *esse* es el primer efecto del acto creador y antes de él no se ha creado nada: *primus effectus est esse, et non est ante ipsum creatum aliquid* (*De potentia*, q. 7, a. 2).

Crear significa, entonces, fundamentalmente, otorgar el *actus essendi*, el cual resulta como el primer «impacto» del acto creador, tal como lo advierte Gilson: «Aún más, si pudiera distinguirse dentro de la sustancia misma, un punto de impacto del que pudiera decir que cae primero bajo el acto creador de Dios, podría decirse que este punto es la verdadera existencia de la sustancia; es decir, su *esse*» [33].

Es bien sabido que la idea de creación constituye uno de los patrimonios más notables de la filosofía cristiana y que ella fue ignorada por la filosofía griega. El problema del origen radical del universo fue extraño al mundo griego. El universo es increado y la causalidad que reconocen sólo hace que el ente sea *éste* o *tal*, como enseña Santo Tomás; *vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens* (*Summa theologiae*, Ia, q. 44, a. 2).

Los griegos no alcanzaron, por ello, el nivel de la causalidad eficiente. Las cuatro causas distinguidas por Aristóteles para la explicación de lo real son la material, la formal, la final y la motriz. Lamentablemente, se ha confundido muchas veces la causa motriz del Estagirita, «origen del movimiento», con la causa eficiente. Pero re-

33. E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1970, p. 227.

sulta menester distinguirlas, ya que Dios, para Aristóteles, como primera causa motriz del universo, mueve las cosas, las pone en marcha, pero no produce su ser. Las causas aristotélicas no producen nunca el *ens* como *ens*, dado que sólo gravitan en el plano del *tale ens*, provocando que el ente sea tal o cual. En cambio, Dios, como causa primera, es realmente eficiente para Santo Tomás, por cuanto produce todo el ser. En el ámbito de la etiología aristotélica no se supera nunca, observa Gilson, «el nivel de la naturaleza y el del ser-tal para alcanzar el del ser en tanto que tal» [34].

Incluso, el mismo Gilson cayó en este equívoco, retractándose en la sexta edición de *Le Thomisme* con respecto a la interpretación de la *prima via* de Santo Tomás, que había propuesto en la penúltima edición: «Por ende, me retracto de mi interpretación, demasiado visible en la quinta edición de esta obra, que presenta la prueba por el movimiento como una prueba por la causa eficiente del movimiento. Este error hace ver hasta qué punto el prejuicio histórico puede cegar al intérprete de buena voluntad y cuán difícilmente resulta hoy alcanzar el pensamiento auténtico de Santo Tomás. Yo he podido enseñar, comentar e interpretar la *prima via* durante cincuenta años, sin darme cuenta y sin que nadie me lo hiciera notar, que la palabra *causa* está allí ausente. Esta abstención, repetida tres veces no puede ser más que voluntaria y debe tener un sentido» [35].

Pero quizá, el responsable del equívoco de nuestro filósofo haya sido el mismo Santo Tomás, que, generalmente, no distingue entre causa motriz y causa eficiente: «Cuando uno está más seguro que, para Santo Tomás mismo, la *causa movens* es también *causa agens* y *causa efficiens*, más lo está él para no exponer separadamente las dos vías por simple inadvertencia. Cada una de ellas

34. E. GILSON, «Notes pour l'histoire de la cause efficiente», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1962, pp. 19-20.
35. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 93.

se basta y debe poder interpretarse aparte de las otras como válida en sí misma» [36].

La primera vía, en consecuencia, de cuño aristotélico, desemboca en un Dios como primer Motor, en una primera causa motriz, pero no en un Dios creador, como primera causa eficiente. Si Santo Tomás no ha escrito, en ninguna de las tres versiones de la *prima via*, la palabra causa, ello se debe a que, para él, el término «causa» implica causalidad eficiente o productora de ser. Y como el Dios aristotélico no produce nada nuevo, le rehusa llamarlo causa del universo en el texto de la primera vía, de franca inspiración peripatética.

Aunque el Aquinate haya distinguido las causas entre sí, al sostener que la causa eficiente es aquélla «cuyo efecto es, no simplemente un movimiento (*prima via*), sino el ser mismo que el movimiento produce» [37], usa indistintamente las expresiones causa agente, causa eficiente y causa motriz, como nota Gilson: «El no distingue esencialmente entre *causa agens, causa efficiens* y *causa movens*» [38].

Asimismo, Santo Tomás incluye a veces, bajo la eficiencia, todas las causas «que significan el origen de un cambio cualquiera» [39]. Esto no obstante, Santo Tomás sabe muy bien, que la creación es como el modelo de la causalidad eficiente propiamente tal, ya que produce todo el ser del efecto. En el fondo, la causa motriz de Aristóteles es una causa física, en tanto que la causa eficiente de Santo Tomás es de cuño metafísico, ya que traspasa la zona del movimiento para alcanzar al ente en sus entrañas mismas. Aquí, Santo Tomás lo sigue a Avicena, quien ya había distinguido entre causa motriz y eficiente, ya que «los filósofos musulmanes parecen haber sido los

36. *Op. cit.*, p. 93.
37. E. GILSON, «Notes pour l'histoire de la cause efficiente», p. 14.
38. *Art. cit., loc. cit.*
39. *Art. cit.*, p. 15.

primeros en discernir las implicaciones metafísicas más inmediatas del dogma de la creación» [40].

La etiología griega sólo consideró aquellas causas, en virtud de las cuales el ente es tal ente, sin divisar aquella causa merced a la cual el ente existe: «Se dice que algo ha sido creado debido a que es un ente, no debido a que sea este ente (*hoc ens*)» (*Summa theologiae*, Ia., q. 45, a. 4). Dicho con toda la intensidad deseada, la creación afecta primordialmente al *esse* del ente y no al hecho de que el ente sea *éste* o *tal*: *producere autem esse absolute, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis* (*Summa theologiae*, Ia, q. 45, a. 5).

En rigor de verdad, Dios crea el ente mismo, la sustancia concreta, compuesta de *essentia* y *esse*, aunque el *esse* sea el primer efecto del acto creador y todos los otros efectos lo presupongan. «La creación de la sustancia, escribe Gilson, produce, a la vez, el *esse* recibido por la sustancia y la sustancia que lo recibe» [41].

Dios crea todo el ente y, por consiguiente, crea el *esse* y la *essentia*. Crea el *esse* como acto y la *essentia* como una potencia, que será actualizada por el primero. La esencia resulta, entonces, co-creada por Dios, como sujeto portador del *esse*: *dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti* (*De potentia*, q. 3, a. 1).

Dios crea el *esse* y co-crea la *essentia* como aquello que lo recibe y aminora. Uno podría aquí pensar, y de hecho se ha pensado, en aquello que recibe el *esse*, o sea en la *essentia*, como si ella fuera algo antes de recibirlo, cuando, en realidad, ella es algo, o sea un *ens*, justamente al recibir el *esse* que la actualiza. La esencia como receptáculo del ser, sólo es *algo*, gracias al *esse* que ella restringe y limita: pero la esencia, desprovista de su acto de ser, no es nada: *antequam esse habeat, nihil est* (*De potentia*, q. 3, a. 5).

40. E. Gilson, «La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 15, p. 55.
41. E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 103.

Sin su acto de ser, la esencia carece de entidad propia. Antes de ser creadas por Dios, como modos finitos de participación en su ser, no poseen ningún *status* ontológico propio. Las esencias no tienen un *esse* propio o *esse essentiae*, con el cual subsistirían en la condición de entes posibles. Dios no es un receptáculo, que contendría las esencias en su estadio de posibilidad y que estarían aguardando el momento de su creación, para abandonar su estadio de posibilidad y lograr así su actualidad o realidad efectiva. Fuera del ente creado, sólo existe Dios como *ipsum esse subsistens*. Si la realidad misma de Dios es su *esse*, no se pueden distinguir en él, esencias que subsistirían con su *esse* propio, y que sería distinto del *esse* divino.

Sin embargo, aunque las esencias no sean seres posibles, hay algo en Dios que les corresponde; en tal sentido, a una esencia le corresponde en la mente de Dios, una idea divina. Pero como las ideas divinas constituyen el entendimiento divino y el entendimiento divino, a su vez, se identifica totalmente con el ser divino, las ideas de Dios no se distinguen de su *esse*: *divinum intelligere est suum esse* (*Summa contra gentiles*, L. 1, c. 46).

En Dios, por lo tanto, ser y conocer coinciden: *Esse Dei est suum intelligere* (*Summa contra gentiles*, L. I, c. 69). En consecuencia, para Dios, es una misma cosa, ser y ser las ideas de todas las creaturas finitas actuales o posibles o, como dice asimismo nuestro autor, para Dios resulta lo mismo, ser y ser el modelo de una esencia finita particular.

Por tal motivo, una esencia responde al conocimiento que tiene Dios de una actual o posible participación de una creatura en su acto puro de ser: «Por consiguiente, la idea de una creatura es el conocimiento que tiene Dios de una determinada participación posible de su perfección, por esa creatura» [42].

42. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958, p. 202.

Las esencias señalan, entonces, la manera en que el ente participa del *Esse* increado, el modo finito que tiene el ente de ejercer esa suprema perfección. Ellas hacen posible que haya algo distinto de Dios. Pero en el papel limitativo del *esse* que ellas cumplen, condicionan a éste a su propia perfección: «Las cosas que únicamente son, y que no poseen ni la vida, ni la sensibilidad, ni la inteligencia, son seguramente menos perfectas que las otras; pero su imperfección no se debe a la de su *esse* tomado aparte; ella procede de la del sujeto que lo recibe y de la ausencia de perfecciones tales como la vida, la sensibilidad y la intelección. Así, sin el *esse*, la más alta de las perfecciones formales no es nada (ya que ella no es), pues el *esse* mismo despliega su poder, su virtud de ser, según la medida de las perfecciones formales que él hace existir» [43].

Sólo Dios posee toda la energía y fuerza del ser (*virtus essendi*), dado que es el ser puro y simple; pero en el caso de la creatura, la *virtus essendi* está condicionada por la esencia que él actualiza, pero que, a su vez, le impone un límite. El *esse* hace existir a las esencias, que despliegan las operaciones propias de su naturaleza; pero él no ejerce ninguna actividad, sino que se somete al ritmo de la esencia que lo contrajo: *Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente* (*Summa contra gentiles*, L. 1, c. 20).

El universo está compuesto, por lo tanto, de entes en cuyo seno habita la eficiencia divina. Resulta, por ello, un universo sagrado, en el sentido más pleno del término, dado que el *Esse* divino impregna y penetra lo real hasta sus fibras más íntimas. Pero dejemos la palabra a nuestro autor, que canta gozosamente esta maravillosa presencia de Dios en el interior de cada ente: «Uno nunca celebrará bastante la gloria de las esencias, espejos en donde se refleja, en una infinidad de modos diversos, la perfección simple de un Acto puro de ser, que las tras-

43. E. GILSON, «Virtus essendi», *Mediaeval Studies*, 1964, p. 7.

ciende. Su inteligibilidad, su orden, su bondad y su belleza son las de todo universo creado, actual o posible. Lo peculiar de la esencia, modo finito de participación en el ser, es hacer posible la existencia de una *natura rerum*, que no sea ni la nada, ni Dios. Por ello, la presentábamos como la condición ontológica de la posibilidad misma de una realidad no-divina. Conquistado de la nada por la libre voluntad del creador, semejante universo se compone de entes, que no son ni esencias sin existencia, ni existencias sin esencias, sino, más bien, actos de ser medidos por las esencias a las que ellos mismos confieren la existencia. Universo de gran belleza, sagrado en su ser mismo, en el que habita íntimamente la eficacia de la omnipotencia divina, alimento inagotable de una reflexión filosófica y teológica, emparentada por su propia naturaleza con la espiritualidad» [44].

Dios se inscribe en todas las cosas, porque el *esse* creado, en virtud del cual todo existe, deriva del *Esse* increado: *Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* (*Summa theologiae*, Ia., q. 8, a. 1). Por ende, como causa del ser, Dios está íntimamente presente en cada una de sus creaturas: *Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi* (*Summa theologiae*, Ia., q. 8, a. 3).

Después de todo lo apuntado, resulta indudable que la noción del *esse* constituye la clave de la metafísica tomista. En primer lugar, porque la naturaleza misma de Dios es el *esse*; y de esta verdad fundamental se desprende, dada la simplicidad divina, que los entes deben estar compuestos del *esse* y de un principio distinto, la *essentia*, que lo aminora. Por tal motivo, la creación consistirá, entonces, en el obsequio del *esse*, gracias al cual las cosas existen.

Todas estas tesis están estrechamente entrelazadas y todas tienen su centro y su eje en esta noción del *esse*, tan inagotable y tan rica metafísicamente. Al respecto,

44. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, pp. 197-198.

Gilson posee el enorme mérito de haber renovado el tomismo a la luz de esta noción capital de ser como *actus essendi*, que constituye, según sus palabras, «el corazón de la doctrina» [45].

Pero ella no sólo ilumina el tomismo, sino toda la historia del ser, tal como lo demuestra esa obra incomparable, que es *L'être et l'essence*, obra que conocimos en nuestra juventud y cuyo descubrimiento nos produjo una emoción filosófica que fue decisiva para nosotros y que ha perdurado hasta hoy.

«E. Gilson —escribe J. Isaac reseñando la obra mencionada— ha redescubierto, siete siglos después de S. Tomás, el *ipsum esse quo res est*» [46]. Pero redescubrir una idea original olvidada implica, en cierto modo, compartir la originalidad de su descubrimiento. Por ello, nuestro autor se asocia íntimamente a Santo Tomás, al rehabilitar el *esse* como el acto primero y último de lo real. Primero, porque sin él nada existe; y último, en el sentido de supremo, ya que posee la mayor dignidad ontológica.

Thomas genuit Gilson, Santo Tomás engendró a Gilson, anotaba L. M. Régis en el apéndice de *Being and some philosophers* [47]. Y nuestro filósofo ha quedado fiel a esa paternidad intelectual, tal como él mismo nos lo confiesa: «No puedo concebir que uno pueda seguirlo hasta el término de su luminosa metafísica del acto de ser, sin experimentar el deseo de quedarse con él siempre allí» [48].

45. E. GILSON, «Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être», p. 33.
46. *Bulletin Thomiste*, 1947-53, p. 59.
47. E. GILSON, *Being and some philosophers*, p. 221.
48. E. GILSON, *Les tribulations de Sophie*, Paris, Vrin, 1967, p. 35.

Capítulo II

LA ANTROPOLOGIA TOMISTA

Es un hecho bien conocido, que hasta la entrada de Aristóteles en Occidente, predominaba en las escuelas cristianas la concepción del hombre platónico-agustiniana. Heredero de la tradición órfico-pitagórica, Platón estimaba que el cuerpo era como una celda o cárcel del alma, y esta prisión del alma en su cuerpo se resumía en la fórmula: σῶμα σῆμα. Ello implicaba para Platón la identificación del hombre con su alma, tal como lo refiere Sócrates en el diálogo *Alcibíades*: «Entonces, ya que ni el cuerpo, ni el todo son el hombre, resulta que ellos no son nada, o, si ellos son algo, es necesario concluir que el hombre es el alma» (130 c).

Pero Aristóteles, al rehabilitar el orden sensible, que no gozaba para Platón de plena realidad, eleva el rango ontológico de la materia, dignificando, en consecuencia, el papel del cuerpo como parte integrante de la naturaleza humana. En consonancia con su doctrina hylemórfica, el Estagirita afirma que el hombre está compuesto de dos principios complementarios, el cuerpo, que desempeña el papel de materia, y el alma racional, que juega el papel de forma. En tanto que forma del cuerpo, el alma es aquello en virtud de lo cual el hombre es hombre. Y como toda forma es acto, o sea principio de perfección y acabamiento, el alma es definida por Aristóteles como el acto de un cuerpo organizado (*De anima*, 412 b).

Pero si el alma es forma del cuerpo, la destrucción

de éste implica la desaparición del alma. Como el alma no piensa sin imágenes, resulta inseparable del cuerpo y, por ello, la muerte del hombre entraña la descomposición de ambos principios. En términos estrictamente aristotélicos, por lo tanto, el alma humana no es inmortal.

En su *De anima*, Aristóteles había dicho que el entendimiento se da separado. Basándose en ese texto, los averroistas del medioevo sostuvieron que el alma humana es inmortal. Sin poder explicar cómo el alma, siendo forma del cuerpo, puede existir separada de éste, la concibieron como un entendimiento supremo, sustancia eterna y necesaria, de la cual participan los entendimientos particulares para poder ejercer sus operaciones. Esta sustancia parece incluso distinta del alma y su inmortalidad no es, por ende, una inmortalidad personal, sino la inmortalidad del entendimiento humano abstracto. Pero según Gilson, cuando Aristóteles afirma que el intelecto se brinda separado del cuerpo, sólo quiere rehusar a cada individuo la posesión personal de la especie humana tomada en particular [1].

Cuando los primeros pensadores cristianos bosquejaron su concepción del hombre, se dividieron en dos grupos, sea que siguieran las huellas de Platón o las de Aristóteles. Y ambos tropezaron con serias dificultades para ofrecer una visión del hombre filosóficamente coherente y compaginable, a la vez, con la fe cristiana. «Los partidarios del alma-forma —escribe Gilson— tendrán que preocuparse, pues, de demostrar que, aunque es forma, es también sustancia; mientras que los del alma-sustancia tendrán que explicar, por el contrario, cómo siendo una sustancia completa en sí misma, puede desempeñar también el papel de forma» [2].

1. E. Gilson, «Cajétan et l'humanisme théologique», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1955, p. 130.
2. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1972, p. 71.

Contra este último obstáculo chocaron San Agustín y San Buenaventura, los cuales no podían explicar la unidad del hombre, integrado no por dos principios complementarios, forjando una sola sustancia, sino por dos sustancias como el alma y el cuerpo.

Por el contrario, Santo Tomás, que no siguió a Platón como San Agustín, sino al Estagirita, tuvo que enfrentar el primer inconveniente. Si el alma es forma del cuerpo, ¿cómo podrá existir separada de éste, a la espera de su resurrección? Debía, por tanto, conferir al alma una entidad propia, hacer de ella, en suma, una sustancia. En tal sentido, afirmando que el alma es forma del cuerpo, Santo Tomás sostiene asimismo que es una sustancia de carácter espiritual o intelectual: «El ser forma del cuerpo es algo que conviene al alma según su esencia y no como algo sobreañadido. Esto no obstante hay que decir que al alma, en cuanto mediatizada por el cuerpo, es su forma; mientras que en tanto que supera la condición corporal, es llamada espíritu o sustancia espiritual» (*De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 4).

Pero el alma es sustancia en virtud del *esse* que posee. Nuevamente aquí, el *actus essendi* desempeña un papel capital en la constitución del alma, pues, en tanto que sustancia, el alma está compuesta de una esencia, que es una forma espiritual, y del *esse* que la actualiza. El alma es forma del cuerpo, y, a la vez, sustancia; pero lo que hace de ella una sustancia es el *esse* que ejerce.

En tal sentido, el ángel y el alma no difieren en cuanto a su estructura ontológica, ya que ambos son sustancias intelectuales compuestas de *essentia* y *esse*. Y en ambos casos también, la *essentia* resulta una forma simple y espiritual, por lo cual se puede decir que están compuestos de forma y *esse*. De aquí que Santo Tomás escriba: *angelus vel anima*.

En la sustancia «alma», la forma, igual que en las sustancias materiales, hace que el alma sea lo que ella es, y el *esse*, por su parte, actualiza esa forma, haciendo que sea. El *esse* no hace que el alma sea alma, sino que hace del alma una sustancia, al actualizar su forma. Si bien

Santo Tomás ha determinado de esta manera la constitución ontológica del alma, ello no implica saber lo que es el alma; por el contrario, resulta muy difícil: *Sed cognoscere quid sit anima difficillimum est* (*De veritate*, q. 10, a. 8, ad 8).

Pero mientras que en las sustancias materiales, como hemos visto, el *esse* le compete a la esencia, es decir, al compuesto de materia y forma, en el caso de las sustancias espirituales, como el ángel o el alma, el *esse* le atañe sólo a la forma, ya que son sustancias desprovistas de materia. Dicho aún de otra manera, mientras que en las sustancias sensibles, el receptáculo y sostén del *esse* resulta la esencia, en las sustancias intelectuales, el sujeto o soporte del *esse* resulta la forma.

Por tal razón, el alma humana tiene un *esse* propio, lo cual no sucede con las otras formas sustanciales inscritas en la materia: *habet esse per se quod non habent aliae formae corporales* (*In IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, I, d. 8, q. 5, a. 2).

Dado que el alma posee su propio acto de ser no depende del cuerpo para poder existir. Antes bien, el alma le comunica al cuerpo con el que se une su acto de ser o, como dice Santo Tomás, lo llama a participar del ser que le compete como algo propio: *anima habet esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus* (*De spiritualibus creaturis*, a. 2).

El *esse* que recibe el cuerpo es el *esse* que pertenece al alma, resultando entonces común a los dos, por lo cual la unión del cuerpo con el alma es intimísima, ya que están unidos por el ser y en el ser. Y en el hombre entonces no hay más que un solo *esse*, común al cuerpo y al alma: «Sin embargo, el alma admite al cuerpo en su propia existencia y lo hace partícipe común de la misma, para que de este modo no haya más que una sola existencia común al cuerpo y al alma, que es la existencia del hombre. Si el alma se uniera al cuerpo por otra cosa, enton-

ces sólo habría una unión accidental» (*De spiritualibus creaturis*, a. 2).

Para Santo Tomás, por ende, la unidad sustancial del compuesto humano se funda en el acto de ser que posee el alma, y que hace de ella una sustancia. «El tomismo, pues, —anota nuestro autor— es una doctrina en la que la sustancialidad del alma es el fundamento mismo de la sustancialidad del hombre» [3].

Y esta noción del alma humana avala, para Santo Tomás, su inmortalidad. En las sustancias hylemórficamente compuestas, la corrupción del todo resulta posible, porque el *esse*, como ya dijimos, está sostenido por la esencia, compitiéndole tanto a la materia como a la forma; pero como en el caso del hombre, y sólo en éste, el *esse* le incumbe directamente a la forma, la corrupción de la materia, que trae aparejada la muerte, no implica la desaparición de su forma, que no se altera por estar dotada de su propio acto de ser. En una sustancia como el alma, compuesta de un acto de ser y una forma simple, no existe ningún principio interno de corrupción. «En efecto, toda destrucción es descomposición; ahora bien. en el caso de una forma simple, no hay nada que pueda descomponerse; una vez más: 'impossibile est quod forma subsistens desinat esse'» [4].

Imposible, según Santo Tomás, que una forma subsistente pierda el *esse*, como lo expresa en la *Summa theologiae* (Ia., q. 75, a. 6), porque el *esse* le compete al alma como la redondez al círculo (*Summa contra gentiles*, L. II, c. 55). En la sustancia alma, la esencia es una forma simple, espiritual e inmaterial, actualizada por el *esse*; pero si lo que el *esse* hace existir es algo simple, entonces, por ello mismo, «el ser en juego está asegurado contra la posibilidad misma de descomposición» [5]. Si el alma no tuviera su acto de ser, no poseería ningún prin-

3. E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, p. 268.
4. E. Gilson, «Cajétan et l'humanisme théologique», pp. 117-118.
5. E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, p. 271.

cipio intrínseco de perpetuidad, y, como toda forma, seguiría las vicisitudes que sufre el compuesto en todo cambio sustancial. En una modificación sustancial, tal como la muerte, si el alma no estuviera munida de su propio *actus essendi*, desaparecería, al descomponerse la materia.

Por otra parte, para la antropología platónico-agustiniana, el alma se une al cuerpo por el bien de éste; según la antropología tomista, en cambio, el alma se une por su propio bien con el cuerpo: «El alma humana no solamente experimenta una inclinación natural hacia su cuerpo o un simple deseo de animarlo. El alma necesita tener un cuerpo y animarlo, no primariamente por el bien del cuerpo, sino por su propio bien, porque, a menos que anime un cuerpo, el alma misma no podría existir como sustancia espiritual» [6].

El alma se une al cuerpo impulsada por su propia naturaleza y por una necesidad ontológica. El alma es ciertamente sustancia y puede existir separada del cuerpo, en virtud del *esse* que posee. Por ello, es una sustancia separable del cuerpo, pero no separada, como el ángel, ya que desprovista del cuerpo está en la condición de una «sustancia incompleta». Separada del cuerpo, es una sustancia completa desde el punto de vista existencial, ya que subsiste sin él, pero incompleta desde el punto de vista específico, puesto que no puede ejercer ninguna de las actividades propias de la especie humana. «Está completa, señala Gilson, en cuanto sustancia, al estar compuesta de su esencia y de su existencia, pero es incompleta desde el punto de vista de la definición de su especie; porque, sin su cuerpo, no puede cumplir las operaciones de un ser que pertenece a la especie 'hombre'» [7].

Sin el cuerpo, el alma carece de los instrumentos adecuados para ejercer sus actos. No puede, en consecuencia, conocer nada, ya que le faltan los órganos sensibles

6. *Op. cit.*, p. 288.
7. *Op. cit.*, p. 290.

para entrar en contacto con el mundo que la rodea. Los sentidos son, al respecto, como las ventanas del alma, los medios que utiliza para asomarse y relacionarse con el mundo exterior. Sin ellos, no puede concebir nada, ni elaborar conceptos, porque le faltan los medios que le permitan percibir lo real.

Por tal razón, el alma se une según su propia naturaleza, con el cuerpo que actualiza; pues así como el *esse* es el acto del alma, el alma, a su vez, resulta el acto y la forma del cuerpo. J. Pieper cita, al respecto, la objeción que el mismo Santo Tomás propone contra la unión definitiva del alma y el cuerpo después de la muerte. El fin del hombre, dice el Aquinate, es asemejarse a Dios; pero como Dios no tiene cuerpo, será más semejante a él, el alma separada del cuerpo que unida a él; por lo tanto, las almas que gocen de la beatitud eterna estarán desprovistas de sus cuerpos [8].

En esta objeción palpita, indudablemente, la vieja tesis platónica, según la cual el hombre es su alma. Pero Santo Tomás, que había reafirmado la dignidad ontológica, que ya Aristóteles había conferido a la materia, expresa rotundamente que el alma se asemeja más a Dios unida con su cuerpo, porque ello responde a su propia naturaleza: «El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios, que la separada del cuerpo, porque posee, de forma más perfecta, su propia naturaleza» (*De potentia,* 5, 10, ad 5).

Si Dios ha prometido la felicidad eterna al hombre, y el hombre está compuesto de alma y cuerpo, uno comprende, tal como lo enseña la fe cristiana, que al fin de los tiempos resuciten los cuerpos. Aunque no haya demostración filosófica de la resurrección de la carne, resulta lógico pensar, que en la bienaventuranza eterna estén asociados para siempre cuerpo y alma, ya que el alma, sin su cuerpo, no es un hombre, ni el cuerpo, sin su alma, tampoco es un hombre, sino un cadáver. Así como

8. J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual,* Madrid, Rialp, 1962, p. 117.

el cuerpo, sin el alma, no es un cuerpo *humano*, del mismo modo, el alma, sin el cuerpo, tampoco es un alma *humana*. Para ser *humanos*, alma y cuerpo deben estar unidos.

Por este motivo, las almas, separadas de sus cuerpos después de la muerte, no son individuos de lo que podría llamarse la especie «alma». Así como la especie humana está poblada por los individuos particulares, las almas particulares, separadas de sus respectivos cuerpos, no integran la especie alma, porque no son sustancias completas y, por ello, no son individuos. Gozan indudablemente de su personalidad propia, pero no son *humanas*, ya que carecen del cuerpo como principio complementario e ineludible de su realidad específica. Existencialmente completas, específicamente incompletas están las almas, aguardando la resurrección final del cuerpo, al que estuvieron unidas durante la vida terrena.

No cabe ninguna duda que la inmortalidad del alma reposa y se funda para Santo Tomás en su noción del *esse* como acto de ser. Sólo quien acepta esta noción, podrá admitir la demostración de la inmortalidad del alma propuesta por el Aquinate. Expresado de otra manera, la inmortalidad del alma es una verdad que no se puede desligar de la concepción filosófica del alma humana que Santo Tomás patrocina. En tal sentido, escribe Gilson: «En los escritos de Tomás de Aquino no es la inmortalidad del alma un problema realmente distinto del tema del alma humana» [9].

Si el alma es una forma simple, actualizada por el *actus essendi*, no hay inconveniente para afirmar la perennidad de semejante sustancia. Pero ello supone haber reconocido la legitimidad filosófica de esta noción inagotable y especulativamente tan fecunda del *esse* tomista. Por ello, señala nuevamente Gilson, «en la doctrina auténtica de Tomás de Aquino hay una conexión necesaria

9. E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, p. 269.

entre la noción de 'existencia' (*esse*) y la demostrabilidad de la inmortalidad del alma» [10].

Pero al haberse perdido la noción tomista del *esse*, como luego oportunamente veremos, se perdió también la concepción tomista del alma como una sustancia constituida por una forma simple y su acto de ser. Gilson ha dejado registrada, en un excelente ensayo, las polémicas y discusiones en torno a la inmortalidad del alma, a principios del s. XVI en Italia, y en las cuales se palpa la ausencia del *actus essendi* como ingrediente constitutivo del alma humana.

Los principales personajes que tomaron parte en la contienda fueron, sin duda, Pomponazzi, aristotélico ortodoxo y Cayetano, el gran comentador de Santo Tomás. En consonancia con los principios peripatéticos, Pomponazzi estimaba que el alma humana no es inmortal y consideraba un delirio la tentativa de hallar en Aristóteles una prueba de la inmortalidad del alma. En tanto que forma del cuerpo, el alma resulta inseparable de éste, por cuanto no puede pensar sin imágenes. Depende, por lo tanto, objetivamente del cuerpo, dice Pomponazzi, ya que los órganos corporales le suministran los objetos a conocer; pero no depende subjetivamente de él, porque no se puede localizar el alma en ningún órgano particular del cuerpo. Pero esto último no implica, de ninguna manera, que pueda existir separada de él.

Cayetano intenta, por su parte, demostrar la inmortalidad del alma, apoyándose exclusivamente en el Estagirita, creyendo que la concepción del alma de Aristóteles coincide con la de Tomás de Aquino. Al respecto, estima que Aristóteles debe ser excusado del error de haber sostenido que el alma no puede pensar sin imágenes. Sin embargo, y no obstante su empeño por probar la inmortalidad del alma, Cayetano terminó reconociendo que sólo es objeto de fe, tal como lo afirmó en el quinto Concilio de Letrán del año 1513.

10. *Op. cit.*, p. 279.

Es que en esa época, anota Gilson, resultaba muy difícil, por no decir, quizás, imposible, distinguir al tomismo, del aristotelismo, y sostener la filosofía de Santo Tomás contra la de Aristóteles. Al no haber conocido la noción tomista de *actus essendi*, Cayetano no poseía la auténtica noción del alma humana afirmada por su maestro, y ello lo llevó a negar que se pudiese demostrar su inmortalidad. De haber poseído la noción del *esse*, Cayetano habría sabido que la concepción del alma, propia de Santo Tomás, desborda radicalmente la aristotélica correspondiente y no se hubiese comprometido, entonces, a probar la inmortalidad del alma, basándose en una filosofía que, como la aristotélica, nunca sostuvo tal tesis.

Al respecto, resulta importante observar cómo el ser del ente, para Cayetano, no es algo distinto del ente, sino que se reduce al ente; el ser del ente es el ente mismo, o como dice Gilson, «el ser de la sustancia se reduce a la sustancia» [11]. Por ello, según Cayetano, el *esse* no es aquello que actualiza el alma y que ésta comunica al cuerpo en el momento de ser creada por Dios, sino que el *esse* indica el ser actual que el sujeto o embrión consigue al final de su evolución biológica.

Sólo C. Javelli parece haber capturado la noción tomista del alma, expresando, al respecto, que un «alma creada por Dios puede ser, a la vez, un *quod est* y un *quo est*» [12] .Un *quod est,* o sea algo existente, una sustancia, debido al *esse* que posee, y, a la vez, el alma es un *quo est,* algo por lo cual el embrión es un hombre.

«El hombre, dice Javelli, no tiene ser distinto de aquél que su forma, el alma, le comunica. Con la muerte, el cuerpo pierde este ser, pero el alma que se lo comunicaba al cuerpo y al hombre, lo conserva. Javelli emplea aquí, —prosigue diciendo Gilson— una expresión bastante

11. E. Gilson, «Cajétan et l'humanisme théologique», p. 119.
12. E. Gilson, «Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe. siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1962, p. 271.

hermosa: el alma, dice, 'retira su ser en sí misma', ella lo recoge, por así decir, en sí» [13].

Incluso, expresa Javelli, que si Aristóteles hubiese sabido que el alma humana es creada directamente por Dios, no habría tenido inconveniente en admitir que una forma de este tipo tuviese su propio *esse*. Pero Santo Tomás, como teólogo cristiano, sabe por su fe que el alma ha sido creada por Dios; de aquí que, dada su cosmovisión teológica, el mismo Santo Tomás, «más interesado quizá en la verdad especulativa que en la exactitud histórica» [14], haya, a veces, atribuido a Aristóteles una concepción del alma, que el Filósofo difícilmente hubiese reconocido como suya.

Sin entrar a juzgar las razones que respaldaron tal actitud, es un hecho cierto que su noción del alma se diferencia radicalmente de la aristotélica, dado el papel medular del *actus essendi*. En tal sentido, el *esse* hace del alma, forma simple, una sustancia, y ésta, a su vez, hace del embrión, un hombre, en el momento de ser creada por Dios. Lo cual significa, por otro lado, en términos tomistas, que el embrión existe, antes de que Dios le infunda un alma inmortal y que posee un alma vegetativa y otra sensitiva, antes de recibir el alma intelectual. «Para eso es necesario anota nuestro autor, que el alma sensitiva y vegetativa desaparezcan en el momento en que Dios infunde el alma razonable en el embrión. Es lo que dice la *Summa theologiae*; pues resulta claro que en el momento en que el alma intelectiva llega de fuera al cuerpo humano, ya que la forma perfecta asume las operaciones de las precedentes, éstas desaparecen» [15].

Este texto traduce la doctrina tomista expuesta en la *Summa contra Gentiles*: «Cuanto más noble es una forma y está más lejos de la forma elemental, tanto más formas intermedias debe haber, por las cuales se llegue

13. *Art. cit.*, p. 271.
14. E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, p. 275.
15. E. Gilson, *Dante et Béatrice*, Paris, Vrin, 1974, p. 36.

gradualmente a ella y, en consecuencia, más generaciones medias. Por esto en la generación del hombre o en la del animal, como la forma es perfectísima, hay muchas formas y generaciones intermedias, y, por consiguiente, corrupciones, porque la generación de uno es la corrupción de otro. Luego el alma vegetal, que aparece en el momento en que el embrión vive la vida vegetativa, se corrompe, sucediéndole un alma más perfecta, que es a la vez nutritiva y sensitiva, y entonces el embrión vive la vida animal; corrompida ésta, sucédele el alma racional, infundida por un agente extrínseco, aunque las precedentes estuvieran en la virtud seminal» (*Summa contra gentiles*, L. 2, c. 89).

El alma intelectual absorbe y condensa las operaciones de las almas que la han precedido y ella se confiesa como la única forma sustancial del hombre, en virtud de la cual el hombre es hombre, animal, viviente, cuerpo, sustancia y ser. El alma hace que el hombre sea lo que es y ejerza así la operación característica de su especie, que es el conocimiento racional, y que ejerza las operaciones de una naturaleza animal, que el hombre viva y que sea un cuerpo humano, que cumple sus actividades peculiares, y que *sea*, ya que el *esse* del hombre es el de su alma.

Pero la irradiación del *esse* en la antropología tomista no termina aquí. El hombre es un ser personal, una persona, o sea un individuo dotado de entendimiento y que se distingue de los otros seres por su libertad. En virtud de ella, el hombre tiene el dominio de sus actos y es responsable de ellos. En tal sentido, no hay nada superior a la persona en todo el universo: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* (*Summa theologiae*, Ia., q. 29, a. 3) [16].

Pero la raíz última de la personalidad del hombre re-

16. La noción de persona, extraña a la mentalidad griega, pero capital en el pensamiento cristiano, fue tomada, al parecer, del Derecho romano. Cfr. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 371.

side en su *esse*, ya que sus actos provienen de su alma, la cual debe su existencia a su propio *actus essendi*: «Como sustancia razonable, él es un centro autónomo de actividad y la fuente de sus propias determinaciones. Mas es su acto de existir lo que constituye a cada hombre en su doble privilegio de ser una razón y de ser una persona; todo lo que él sabe, todo lo que él quiere, todo lo que él hace, emana del acto mismo por el cual él *es* lo que es» [17].

Dueño de sus actos, el hombre debe tratar de desarrollar todas las posibilidades que encierra su naturaleza. Ser cada vez más un hombre, actuando conforme con su naturaleza específica. La conducta del hombre debe regirse, en consecuencia, de acuerdo con su esencia. De aquí, que el fundamento de la moral humana, de los actos que el hombre realiza, sea su misma naturaleza racional. En tal sentido, obrar moralmente es obrar según la naturaleza propia de un ser racional.

En la segunda y última edición de su obra dedicada a la moral tomista, Gilson ha añadido sólo un apartado, que lleva por título «El bien y la razón», y en el cual pone de manifiesto el papel rector de la razón en la conducta humana. Al respecto, analiza un texto de la *Summa theologiae* (Ia., q. 98, a. 2), en el que Santo Tomás interroga si, en el estado de inocencia, habría habido generación merced al acto sexual. Si Dios creó los sexos diferenciados, observa el Aquinate, no puede haber sido en vano, de modo que, aunque no hubiese pecado, el hombre habría engendrado gracias a la unión sexual.

En el estado de inocencia, el hombre controlaba con su razón cada uno de sus actos; pero el hecho de que antes del pecado original, la conducta humana estaba regulada por la razón, no significa que el placer hubiese sido menor que después del pecado; por el contrario, asegura Santo Tomás, habría sido mayor: «Pero en el estado de inocencia, no habría habido nada que no hubie-

17. *Op. cit.*, p. 371.

se sido gobernado por la razón. No que el deleite sensible hubiese sido menor, como dicen algunos; sino que el deleite sensible hubiese sido más grande, por cuanto la naturaleza era más pura y el cuerpo más sensible» (*Summa theologiae*, Ia., q. 98, a. 2).

Lo que el hombre perdió, después del pecado, fue la sujeción de su naturaleza al control de la razón. Si el hombre ya no domina sus actos, y su naturaleza se desboca con frecuencia, ello es como consecuencia de la herida original. «Todo el dominio del erotismo, anota Gilson, resulta del pecado original. Sin el desarreglo de la sensibilidad por la falta, Freud, Jung y Lacan estarían hoy sin empleo» [18].

Por simple y directa autoinspección, uno puede verificar las secuelas que ha dejado el primer pecado en la naturaleza humana. Basta observar un poco detenidamente para comprobar cómo el ser humano no controla ya más, de manera eficaz, las riendas de sus actos. El texto de Santo Tomás, que podrá sorprender a muchos y que puede llamar a la reflexión a tantos pansexualistas, ilustra, de modo notable, la íntima dependencia de la conducta humana con respecto a la inteligencia. Lo que contradice a la razón, contradice a la moral. «La moral tomista es, por ende, un naturalismo, pero es, al mismo tiempo, un intelectualismo, porque la naturaleza se comporta como una regla. Así como ella hace que los seres sin razón obren según lo que son, la naturaleza deja a los seres dotados de razón la tarea de discernir lo que ellos son, a fin de obrar en consecuencia. Deviene lo que eres, tal es su ley suprema: hombre, actualiza, hasta sus límites más extremos, las virtualidades del ser inteligente que eres» [19].

De aquí, la censura que hace Santo Tomás del pusilá-

18. E. Gilson, *Saint Thomas, moraliste*, Paris, Vrin, 1974, p. 381. Cfr. en el mismo sentido, la obra de nuestro autor, *L'école des muses*, Paris, Vrin, 1951, p. 27.

19. *Op. cit.*, p. 344.

nime, justamente porque se abstiene de ejecutar los actos que desarrollarían más plenamente las virtualidades implícitas en su naturaleza. Incluso, el hombre, luego de la falta original, ha visto empañadas y disminuidas sus fuerzas para realizarse como hombre; pero el Hijo de Dios ha venido en su ayuda para restaurar la naturaleza caída; por ello, la gracia divina no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona, haciendo del hombre, que libremente la acoge, cada vez más un hombre cabal.

Capítulo III

EL REALISMO FILOSOFICO

La filosofía tomista merece, incuestionablemente, el título de realismo, en tanto que reconoce y afirma lo real como el principio mismo del quehacer filosófico. En tal sentido, la proposición *res sunt*, las cosas son o existen, podría considerarse como el punto de partida de la reflexión filosófica. Lo que primero, por así decirlo, golpea al entendimiento, o, como dice Santo Tomás, lo que primero cae bajo la aprehensión conceptual es el ente, lo real, lo que es: *est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens* (*In Metaphysicorum*, L. IV. l. 6).

Lo real, el ente, resulta, entonces, como la piedra angular del realismo tomista. El hecho de que «las cosas existen» constituye el fundamento inconmovible de su especulación filosófica. Y esta proposición tan simple goza de tal evidencia, que no se puede someter a ningún tipo de demostración. Por tal motivo, es un principio o axioma, aquello desde donde se parte. Si esa proposición no fuese evidente, sería un postulado o un presupuesto, algo que uno supone, pero de cuya certeza no se está seguro; si ella fuera demostrable, sería una conclusión, algo a la cual se arriba después de haberse probado su veracidad.

Pero el hecho de que las cosas son, resulta evidente, y como tal, sería absurdo exigir una demostración de lo que se impone tan rotundamente al espíritu. Por ello, no hay, para la filosofía tomista, una demostración del mun-

do exterior, por cuanto resulta absolutamente evidente que él existe. «Las dificultades comienzan sólo cuando el filósofo se empeña en transformar esta certidumbre sensible en una certidumbre de naturaleza demostrativa, que sería la obra del intelecto» [1].

Por lo tanto, el primer principio es el *ens*, y es evidente que él existe, porque lo percibimos inmediatamente. El realismo reposa, por ende, sobre una «evidencia sensible inicial» sobre «esta entrada de la cosa en nosotros, que llamamos sensación» [2]. La sensación o percepción sensible es siempre infalible, dice Santo Tomás (*De Anima*, III, 1, 6). Si el ente constituye «el primer objeto del intelecto en tanto que concebido, ello se debe a que él resulta inmediatamente percibido: *res sunt, ergo cogito*» [3].

Las cosas son, el ente es, he aquí el primer principio. Pero los entes son, y son lo que son, es decir, existen y son tales o cuales. Expresado de otra manera, los entes son inteligibles en virtud de la forma sustancial que en ellos anida. Y gracias a la forma que ellos poseen, los entes tienen tal o cual esencia. La forma constituye, en definitiva, la esencia de la cosa, lo que ella es; y merced a su forma, todo ente resulta cognoscible. Todo ente es lo que es, o sea resulta idéntico consigo mismo, posee su identidad propia y resulta identificable por lo que él es. El principio de identidad es una ley suprema de lo real y fluye inmediatamente de la noción de *ens*. «Para Santo Tomás, como para Aristóteles, el principio de identidad es una necesidad absoluta del pensamiento, porque la identidad es una necesidad intrínseca de lo real» [4].

Una cosa es, es lo que es, y no puede ser y no ser lo que es, desde un mismo punto de vista. Así como el principio de identidad deriva del *ens*, el principio de no contradic-

1. E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1947, p. 197.
2. E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris, Téqui, p. 82.
3. *Op. cit.*, p. 81.
4. E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, p. 92.

ción es como el anverso del axioma de la identidad. Si una cosa, y toda cosa, es lo que es, no puede ser y no ser, a la vez, lo que es, bajo el mismo ángulo visual. La identidad y la no contradicción de lo real, son principios íntimamente conectados, por no decir que son como explicitaciones de la primera evidencia. «Así, a la luz de la evidencia inmediata, el entendimiento ve que algo es o existe; que lo que existe es lo que es; que lo que es o existe no puede ser y no ser al mismo tiempo; que una cosa es o no es sin que pueda concebirse una tercera hipótesis; y, por último, en orden, aunque no en importancia, que el ser solamente viene del ser, lo cual es la verdadera raíz de la noción de causalidad. La razón no puede probar ninguno de esos principios porque en ese caso ya no serían principios, sino conclusiones; pero por su medio prueba todo lo demás» [5].

Gilson ha llamado «metódico» a este realismo, en el sentido que ha de ser el método mismo, el camino que ha de recorrer el filósofo, si quiere aprehender lo real. Al respecto, nuestro autor censura el calificativo de «crítico» que, por su parte, Maritain daba al realismo. Si bien ambos pensadores concuerdan en el fondo, ya que el realismo que defienden ha de ser un realismo reflexivo y no meramente ingenuo, Gilson estima que la expresión «realismo crítico» resulta contradictoria, por cuanto todo puede ser crítico, dentro de una postura realista, menos su realismo mismo. Dado el sabor kantiano del término «crítico», Gilson se rehúsa a adoptarlo, porque no se puede tildar así a una actitud filosófica que reposa y parte de la evidencia de las cosas existentes. «Brevemente, si ella pretende significar otra cosa que *realismo filosófico*, la expresión *realismo crítico* resulta contradictoria» [6].

Por otro lado, para Santo Tomás, el planteo crítico

5. E. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 1960, p. 361.
6. E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, p. 78.

carecía de sentido, porque no existen para él condiciones *a priori* del entendimiento que hagan posible la experiencia de los objetos, dado que esas reglas o categorías son extraídas de la realidad, y no impuestas a ella como sostiene Kant.

Al respecto, Gilson defiende la primacía de la metafísica en el concierto de las disciplinas filosóficas, porque ella es la ciencia del ser y de los primeros principios del saber filosófico. Por el contrario, para una actitud como la kantiana, la metafísica no es lo primero, sino que lo primero resulta la epistemología o teoría del saber, o teoría del conocimiento, también llamada gnoseología; y este predominio de la gnoseología se debe al primado del pensamiento sobre el ser. Por ello, para el idealismo, la metafísica no tiene vigencia, o, mejor dicho, ella se reduce a teoría del conocimiento.

Por lo tanto, ir de las cosas al pensamiento, significa seguir un método realista; ir, por el contrario, del pensamiento a las cosas, implica asumir un método idealista. En otras palabras, lo real es la condición del pensamiento, o sea hay pensamiento porque hay cosas, como afirmaba Parménides, y, con él,toda la tradición realista, o, en cambio, el pensamiento es la condición de lo real. Hay pensamiento porque hay ser, o, al contrario, hay ser porque hay pensamiento. La disyuntiva es inevitable: hay pensamiento en la medida en que hay ser, o hay ser en la medida en que hay pensamiento.

Realismo e idealismo son dos actitudes inconciliables, que se excluyen mutuamente, y con respecto a las cuales se impone una opción inicial. Y esta opción primera determinará el curso del pensamiento, porque quien comenzó como idealista, terminará también así, sin encontrar jamás lo real, mientras que quien se inició por los senderos del realismo, se nutrirá de lo que es y acabará conociendo lo real.

Al respecto, todos los intentos de compaginar la filosofía tomista con el idealismo, especialmente con la postura kantiana, y a muchos de los cuales Gilson ha pasado revista en su obra *Réalisme thomiste et critique de la*

connaissance, están condenados al fracaso, porque el realismo parte de lo real, en tanto que el idealista parte del pensamiento.

«El más tentador de todos los primeros falsos principios —escribe Gilson— es que es el pensamiento y no el ser quien está envuelto en todas mis representaciones. Aquí descansa la opción inicial entre idealismo y realismo, que establecerá de una vez para siempre el curso futuro de nuestra Filosofía, y decidirá su éxito o su fracaso» [7].

Es posible que no siempre se le haya presentado al filósofo esa opción en términos tan patentes como los propuestos por Gilson; pero esa opción se presenta hoy como insoslayable a todo pensador, y el que se compromete con uno u otro de esos comienzos, sabe ya cómo concluirá su especulación, puesto que la disyuntiva ha sido puesta de relieve con el mayor vigor.

Al no partir de lo real, sino del pensamiento, o de la conciencia, o del espíritu, o de la mente, o del yo, el idealismo se encuentra maniatado de antemano para acceder al ente. La realidad, el mundo, la experiencia, el objeto, o como quiera que se llame, dependerá, en mayor o menor medida, del entendimiento humano. Mientras el realista acentúa lo real como «independiente del pensamiento que lo representa y del acto de pensamiento que lo aprehende» [8], como anota Gilson, el idealismo subraya el papel constitutivo de la subjetividad en menoscabo del peso ontológico de las cosas. Para el realista, como dice Santo Tomás, lo real ha de ser regla y medida de nuestro entendimiento (*res enim est mensura intellectus nostri, Summa theologiae*, I-IIae, q. 64, a. 3), y no, por el contrario, el entendimiento, regla y medida de lo real.

El pensamiento determinará, por ende, lo real, en mayor o menor grado, según el tipo de idealismo que se profese. Para un idealismo extremo como el hegeliano,

7. E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 364.
8. E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, p. 41.

por ejemplo, la realidad será un producto del espíritu absoluto o idea suprema en su devenir histórico. Para un idealismo más moderado, como el kantiano, la realidad gozará aún de cierta autonomía y consistencia ontológica, pero el ente se habrá convertido en objeto.

No cabe duda, al respecto, que el ente, al ser aprehendido por el entendimiento, deviene objeto de conocimiento; pero el hecho de que el ente sólo sea conocido, en tanto que es objeto de mi aprehensión, no implica que sólo consista y se reduzca a ser objeto. Para un sano realismo, apoyado en un robusto sentido común, el ente es, y es lo que es, independientemente de nuestra aprehensión. Conocerlo, significa convertirlo en objeto, pero no reducirlo a objeto. El ente desborda el objeto, porque el realista sabe, que más allá de su aprehensión, merced a la cual resulta objetivado, existen entes que no dependen de él, ni en su entidad, ni en su inteligibilidad.

Evidentemente, el realista no podrá hablar, ni conocer, más que aquello que cae bajo su aprehensión; pero del hecho que el ente sea cognoscible en el seno del pensamiento, no sigue que el sólo sea, cuando resulta pensado. Su cognoscibilidad depende de nosotros, pero no su entidad, ni su identidad. Sin embargo, cuando el ente se reduce a mero objeto, o sea cuando el ente se identifica o coincide exclusivamente con lo que podemos conocer y expresar de él, lo que no conocemos, ni pensamos, no existe. «En efecto, cuando el ser se reduce a lo que es posible conocer y decir de él, lo que uno no piensa, no es» [9].

El ente, por tanto, para el idealista, es, en la medida misma en que lo piensa. Pero aquí se impone ya una distinción entre «pensar» y «conocer», pues mientras el idealista, piensa, el realista conoce [10]. Indudablemente, los idealistas piensan, y piensan incluso mucho; pero, ¿qué es lo que conocen? Al no partir del ente, para sujetarse

9. E. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, Paris, Vrin, 1963, p. 173.
10. E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, p. 88.

a él, para auscultar sus secretos, para saber lo que es, como hace el realista, los idealistas se han visto obligados a deducir lo real del pensamiento, convirtiendo entonces el quehacer filosófico en una producción, en una invención o creación de la realidad. El realista por el contrario, se somete a lo real, y no inventa, ni crea nada, ya que su tarea consiste simplemente en adentrarse en lo que es, para desvelar su intimidad.

Debido a este predominio del papel creador del entendimiento sobre aquél más humilde que caracteriza al filósofo realista como traductor de lo real, Gilson ha emparentado el idealismo filosófico con la música: «No es, sin duda, por azar, que Alemania es, a la vez, el país de los grandes sistemas idealistas y el de la música. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, pueden asumir un tema metafísico cualquiera y sacar de él un mundo, con tanta facilidad y, a veces, belleza, como Bach puede escribir una fuga; pero Bach tiene razón, porque el fin del arte es, en efecto, crear, y Hegel se equivoca, porque el fin de la filosofía es conocer» [11].

Por tal motivo, los sistemas idealistas pertenecen más al dominio del arte que al de la filosofía, porque en lugar de esforzarse por apresar lo que es, se han empeñado en producirlo. Los idealistas merecen, en tal sentido, el título de «grandes pensadores», pero no el de «grandes filósofos», ya que éstos últimos aman el saber, en lo cual consiste la filosofía, mientras que los primeros prefieren tan sólo pensar, renunciando a conocer.

Conocer, por lo tanto, será para un realista, apresar lo real tal como es. «Conocer —escribe Gilson— no es aprehender una cosa tal como ella está en el pensamiento, sino, en el pensamiento, aprehender la cosa tal como ella es» [12]. El conocimietno consiste, en consecuencia, en desentrañar y descubrir lo que es. El entendimiento humano debe, en tal sentido, hacer aflorar la inteligibilidad que

11. E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 310.
12. E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, p. 91.

las cosas encierran, actualizar esa inteligibilidad inscripta en las cosas de manera virtual. Las cosas son inteligibles, habíamos ya dicho, en virtud de sus formas y toda la tarea del espíritu humano estribará en desembozar y sacar a la luz esa inteligibilidad que late en los entes. En una palabra, esa inteligibilidad, que está en potencia, deberá ser actualizada por el intelecto; en este sentido, el intelecto posee una virtud activa, que le permite actualizar la inteligibilidad que contiene la realidad, que es sensible en acto, pero inteligible en potencia. Y al incorporar esa inteligibilidad, el espíritu humano se enriquece, y hasta el punto tal de que es posible que quepa en él, como dice Santo Tomás, la perfección del universo entero: *Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat* (*De veritate*, q. 2, a. 2).

En ese esfuerzo por acceder a las cosas, el espíritu humano deberá despojarlas de su materialidad, ya que ella resulta un obstáculo para percibir la inteligibilidad que anida en los entes. La materia es como una sustancia opaca, que impide la captación de su forma inteligible. Por ello, el entendimiento deberá despejar la materia, o, dicho de otro modo, deberá inmaterializar lo real, para extraer su inteligibilidad.

Todo lo que se recibe, había dicho Aristóteles, se recibe según el modo del recipiente. Y como el entendimiento humano es de naturaleza espiritual, en el acto del conocimiento, lo conocido, en tanto que recibido, tendrá que asumir la forma de ser del sujeto cognoscente, que en tanto que receptor, es espiritual e inmaterial.

El mismo Estagirita había dicho que «el alma es en cierto modo todas las cosas», pues coincide con todas ellas, en el momento mismo en que las cosas se desprenden de su materialidad para ser conocidas gracias a la acción del intelecto agente. Siguiendo en esto al Filósofo, Santo Tomás afirma que «el alma es un ente que ha nacido para convenir con todo ente» (*De veritate*, q. 1, a. 1).

Indudablemente, quien conoce no es el entendimiento como facultad del alma, o los sentidos como ór-

ganos del cuerpo, sino el hombre a través de ellos: *Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque* (*De veritate*, q. 2, a. 6).

Non intellectus intelligit, sed homo intelligit. Pero, como en última instancia, el conocimiento culmina en el ámbito espiritual e inmaterial específico de la inteligencia, se dice que el conocer implica la desmaterialización del objeto conocido. En el fondo, se trata de separar, o abstraer, la forma inteligible que actualiza la materia, tal como dice Gilson: «En otros términos, los objetos del conocimiento humano comportan un elemento universal e inteligible, asociado a un elemento particular y material. La operación propia del intelecto agente consiste en disociar estos dos elementos, a fin de suministrar al intelecto posible lo inteligible y lo universal, que se encontraban implicados en lo sensible. Esta operación se llama abstracción»[13].

El protagonista principal en el acto de conocer resulta, como venimos diciendo, el intelecto humano. Su tarea consiste en desbrozar la inteligibilidad que todas las cosas encubren. Pero una vez extraída de lo sensible, el intelecto humano se la ofrecerá a la razón, para que ésta prosiga su búsqueda de la verdad pasando de un objeto de conocimiento a otro.

El alma humana, por ende, es, a la vez, intelectual y racional; pero su intelecto y su razón no designan dos facultades distintas, sino que son dos dimensiones diferentes de una sola y única facultad, que es el entendimiento o inteligencia.

El intelecto constituye la faz intuitiva del entendimiento, mientras que la razón, su función discursiva: *Intellectus nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discurso* (*Summa theologiae*, IIa. IIae, q. 49, a.5). El hombre es un ser racional, porque habitualmente conoce la verdad merced al trabajo discursivo de la razón. Si el hombre

13. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 275.

conociese todo súbitamente, sin inquisición, ni discurso, sería, como el ángel, un ser intelectual. Pero como el conocimiento se logra progresivamente y con esfuerzo, debido a que el entendimiento no puede penetrar con un solo vistazo en lo que es, el acto intelectual específicamente humano es el que ejerce la razón.

El entendimiento captura con dificultad lo que las cosas son, porque su unión con el cuerpo rebaja y limita sus posibilidades gnoseológicas. En tal sentido, la razón, dice Santo Tomás, es un intelecto ensombrecido por la materia corporal: *ratio est intellectus quasi obumbratus* (*In IV libros Sententiarum*, D. 3, q. 4, a. 1).

Dado que el razonamiento discurre y transita de un objeto a otro, él ha sido equiparado al movimiento; la intelección, en cambio, ha sido asemejada al reposo, ya que ella advierte instantáneamente la verdad, sin fatiga, ni desmayo: «El razonamiento es a la intelección, lo que el movimiento al reposo, o la adquisición a la posesión; entre estos términos existe la misma relación que entre lo imperfecto y lo perfecto» [14].

El tomismo, por lo tanto, gnoseológicamente considerado, merece el título de intelectualismo, y no de racionalismo, dado el primado del intelecto; teniendo en cuenta que la razón es un intelecto debilitado y defectuoso, el conocimiento que ella logra participa, en cierta manera, de la simplicidad del conocimiento propio del intelecto. «En una palabra, el conocimiento humano, tal como nos aparece al término de esta discusión, no es nada más que la actividad de una razón, que participa de la simplicidad del conocimiento intelectual» [15].

Intelecto y razón se conjugan, por lo tanto, en el acto del conocimiento; el intelecto, apresando los primeros principios y extrayendo la inteligibilidad que palpita en todas las cosas; la razón, por su parte, apoyándose en los primeros principios del intelecto, y componiendo y divi-

14. *Op. cit.*, p. 267.
15. *Op. cit.*, p. 268.

diendo los frutos inteligibles, que el intelecto le proporciona, para alcanzar la verdad que el juicio expresa.

Esos frutos inteligibles, que el intelecto presenta a la razón, son los conceptos, productos primeros de la simple aprehensión intelectual. El trabajo de la razón consistirá, por su parte, en juzgar, o sea en asociar o disociar los conceptos, que le suministra el intelecto. El intelecto forja los conceptos, al conocer el ente en lo que él es. En tal sentido, el objeto adecuado y connatural del entendimiento humano es la esencia de la cosa, lo que la cosa es: *Sed obiectum intellectus est ipsa rei essentia* (*De veritate*, q. 10. a. 4).

El intelecto concibe las esencias y el resultado de esa concepción es algo *concebido, conceptus*, el concepto. El concepto es lo concebido por el intelecto, cuando éste se enfrenta con la esencia de la cosa para conocerla. La concepción de las esencias es una operación natural del intelecto y, por tal motivo, descartando las causas de error «que puedan falsear la experiencia», el resultado de su operación es siempre infalible. «De derecho, y casi siempre de hecho, un intelecto humano puesto en presencia de un roble forma en sí el concepto de árbol y, puesto en presencia de Sócrates o Platón, forma en sí el concepto de hombre. El intelecto concibe las esencias tan infaliblemente como el oído percibe los sonidos y la vista los colores» [16].

Pero el hecho de que el intelecto sea infalible al producir un concepto, no implica, por otra parte, que él pueda penetrar y agotar completamente la esencia que se le brinda a su aprehensión. Por el contrario, las esencias resultan inefables, inagotables: *Rerum essentiae sunt nobis ignotae* (*De veritate*, q. 10, a. 1).

Indudablemente, las conocemos, porque las concebimos, y lo que concebimos de ellas es verdadero e infalible; pero como el intelecto humano no puede abarcarlas totalmente, resulta correcto decir, con Santo Tomás, que

16. *Op. cit.*, p. 289.

son desconocidas. «Resulta, por ende, verdadero decir, simultáneamente, que las esencias son desconocidas y que, sin embargo, las concebimos. Ellas nos resultan desconocidas, porque la forma, que les confiere inteligibilidad, es, ella misma, puramente inteligible; y lo inteligible puro escapa a nuestra intuición; por ello, *per seipsas*, nos resultan desconocidas. Sin embargo, las concebimos, porque ellas están presentes en sus efectos sensibles, que percibimos, y de donde nuestro intelecto las abstrae como quididades» [17].

Sin agotar lo real, como haría una intuición, el intelecto lo alcanza tal como es en sí. Pero el orden real excede el orden lógico del pensamiento y por más conceptos que obtengamos del ente, él siempre será algo más. Los conceptos cubren lo real, pero lo real no se puede conocer exhaustivamente. El concepto «hombre» cubre a Sócrates, lo alcanza, lo mismo que el concepto «racional» o «mortal», etc. Pero si bien todos estos conceptos traducen lo que Sócrates es, la suma de ellos y de todos los ulteriores conceptos que podamos forjar, no agota la realidad, en última instancia, inefable, del individuo Sócrates, porque lo individual es inefable.

En consonancia con esto, nuestro autor expresa que «para Descartes, toda sustancia es conocida, porque ella se reduce al contenido de su idea, en lugar que toda sustancia, como tal, resulta desconocida para un escolástico, porque es otra cosa que la suma de conceptos que sacamos de ella» [18].

El ente desborda, por tanto, y sobrepuja nuestra aprehensión; incluso, si bien el concepto captura la cosa, desde el punto de vista de la entidad, el concepto y la cosa son dos, pues el ente goza de una existencia extramental propia, que no posee el concepto, en tanto que producto del espíritu. Indudablemente, el concepto ha sido elaborado por el entendimiento en su diálogo con

17. E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, p. 223.
18. E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, p. 55.

las cosas, pero él sólo subsiste en el pensamiento que lo engendró, y no en la realidad. En la realidad sólo existen cosas, no conceptos; en la mente, sin embargo, existen, en cierto modo, conceptos y cosas, ya que los conceptos son las cosas mismas presentes en el espíritu con una existencia intencional. Por lo tanto, podemos decir, según el punto de vista que adoptemos, que el concepto es la cosa y no es la cosa. No es la cosa, porque, como decimos, las cosas existen fuera de nuestro entendimiento y los conceptos, no. Pero, el concepto es la cosa misma en tanto y en cuanto conocida, porque el concepto es el resultado de la coincidencia vivida entre el intelecto y lo real: «El concepto no es la cosa, pero el intelecto que la concibe es, verdaderamente, la cosa de la cual él se forma un concepto» [19].

El intelecto ha coincidido con lo real, se ha hecho lo real, ha devenido lo otro como otro, y de esa íntima unión de cognoscente y conocido, más íntima aún que la de materia y forma, ha surgido el concepto. En y por el concepto conozco la cosa extramental; conozco, por ende, la cosa apresada en el concepto. Si conozco, entonces, inmediatamente el concepto, esto no implica negar que conozca la cosa, ya que el contenido del concepto vierte la inteligibilidad de la cosa: «Decir que el objeto inmediato del pensamiento es el concepto, no es negar que sea la cosa, sino afirmar, al contrario, que es la cosa, en tanto que su inteligibilidad constituye la del concepto» [20].

El concepto, por ende, es la cosa misma concebida y no un sustituto o duplicado de lo real. Por haberlo olvidado, la escolástica tardía desdobló la cosa y su concepto, de tal manera que esa separación entre cosa e idea incidió en el nacimiento del idealismo moderno, tal como luego veremos.

El intelecto atrapa lo real y produce, en cierto modo,

19. E. Gilson, *Le Thomisme*, p. 289.
20. *Op. cit.*, p. 293.

la inteligibilidad que contiene el concepto. Si bien la inteligibilidad del concepto es la de la cosa, la gestación del concepto supone un proceso de elaboración lógica o, si se quiere, de construcción mental. En primer lugar, la cosa se introduce en nosotros merced a una percepción sensible de sus formas accidentales, las cuales constituyen la especie sensible del objeto. La especie provoca, a su vez, la imagen o fantasma de la cosa en nuestra fantasía. Sobre esta imagen caerá la luz del intelecto agente para inteligibilizarla, de modo tal que nazca así la especie inteligible, que se imprimirá y será recibida en el intelecto posible a fin de que éste forje entonces el concepto, término final de la simple aprehensión: «La operación del intelecto agente no se limita a separar así lo universal de lo particular; su actividad no consiste simplemente en separar, ella produce lo inteligible. Para abstraer de los fantasmas la especie inteligible, el intelecto agente no se contenta con transportarla como tal en el intelecto posible, él debe producirla. Para que la especie sensible de la cosa devenga la forma inteligible del intelecto posible, es necesario que sufra una verdadera transmutación. Uno expresa esto diciendo que el intelecto agente se dirige hacia los fantasmas, a fin de iluminarlos. Esta iluminación de las especies sensibles es la esencia misma de la abstracción. Es ella quien abstrae de las especies lo que ellas contienen de inteligible y que engendra en el intelecto posible el conocimiento de lo que representan los fantasmas, pero no considerando en ellos más que lo específico y lo universal, abstracción hecha de lo material y particular» [21].

Nuestro intelecto agente posee la inteligibilidad, desde el momento que es una luz que ilumina y hace ver, pero le falta la determinación; las imágenes, por su parte, poseen la determinación, pero carecen de inteligibilidad. El intelecto les conferirá, entonces, la inteligibilidad,

21. *Op. cit.*, p. 276.

«por lo cual será intelecto agente y recibirá de ellas la determinación, por lo cual será intelecto posible» [22].

Este esquema es lo mínimo que se precisa para explicar y justificar el hecho del conocimiento y en vano se buscará una representación de los datos expuestos. Entre el intelecto y el ente hay connaturalidad, en virtud de la inteligibilidad que ambos poseen; sólo que el intelecto la posee en acto y el ente, en potencia.

Debido a esa connaturalidad, el intelecto concibe las esencias, produciendo los conceptos y la razón los une o separa para expresar la verdad en un juicio. En tal sentido, el juicio constituye el lugar de la verdad, porque en él alcanza su perfecto cumplimiento la famosa *adaequatio rei et intellectus*. La verdad estriba en la adecuación entre el entendimiento y lo real: *Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est* (*Summa contra gentiles*, L. 1, c. 59).

Hay verdad, por ende, cuando el entendimiento racional expresa lo que las cosas son. Al expresar lo que las cosas son, el entendimiento se adecúa a lo real, coincide y conviene con lo que es. Por ello, la verdad concierne primordialmente al pensamiento, porque es éste quien, al juzgar, expresa la verdad o el error. «En otros términos —escribe Gilson—, son los pensamientos, más que las cosas, los que son verdaderos» [23]. Si el pensamiento se ajustó a lo real, habrá verdad; en caso contrario, error. Pero el fundamento mismo de todo lo verdadero que podamos expresar con respecto a un ente, reside «en el hecho primitivo, indubitable, que este ser es lo que él es» [24].

La verdad del pensamiento se funda, por ende, sobre la verdad de la cosa. Todo ente es verdadero, por ser y al ser lo que es. Sobre este primer principio de la identidad

22. *Op. cit.*, p. 278.
23. *Op. cit.*, p. 291.
24. *Op. cit.*, p. 291.

de todo ente consigo mismo, llamado por algunos verdad ontológica o verdad material, aunque quizá convendría llamarla verdad óntica, por cuanto atañe al ente, se basa la verdad propiamente tal como adecuación entre el entendimiento y lo real. «Porque una cosa no se dice verdadera sino en cuanto está ordenada al entendimiento. Y así lo verdadero se encuentra en las cosas con posterioridad y en el entendimiento con prioridad» (*De veritate*, q. 1, a. 2).

En realidad, las cosas, por ser y al ser lo que son, resultan siempre verdaderas. Por ello, más que verdad, sólo existe en ellas su fundamento. La verdad es más bien un atributo del pensamiento, el cual al coincidir con los entes, los conoce, vertiendo lo que las cosas son en un juicio. Todo conocimiento, por el solo hecho de serlo, resulta siempre verdadero. No existen conocimientos falsos, porque un conocimiento falso, no es sencillamente un conocimiento.

Se requiere, por tanto, que, en primer lugar, haya entidad; luego, la conformidad del entendimiento con las cosas existentes, en lo cual consiste la verdad; y como un efecto o producto de esa adecuación del entendimiento con lo real, brotará el conocimiento. «Porque eso es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y el entendimiento, conformidad a la cual, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así, la entidad de la cosa (*entitas rei*) precede a la razón de la verdad, y el conocimiento es como un efecto de la verdad (*veritatis effectus*)» (*De veritate*, q. 1, a. 1).

El juicio, en el cual se expresa el conocimiento logrado, resulta como una sedimentación de la verdad, o sea de esa adecuación vivida del entendimiento con las cosas. «Hay ser, hay intelecto, hay asimilación del ser por el intelecto, hay, por ende, verdad y conocimiento; pero que sea verdad de que él conoce (no decimos que él piense), el intelecto mismo no sabe nada. Para pasar del orden del conocimiento bruto al de la ciencia y la demostración, que es el de la verdad conocida co-

mo tal, es necesario que el intelecto tome conciencia de su adecuación con el ser, al afirmarla explícitamente» [25].

En la simple aprehensión del entendimiento, o sea en la elaboración conceptual, también hay verdad; pero de carácter virtual, ya que ella alcanza su actualidad, cuando el entendimiento la formula explícita y conscientemente en un juicio. La verdad como tal posee, entonces, carácter predicativo, porque sólo en el juicio se brinda plenamente. De no existir un entendimiento humano, no habría verdad, porque no habría adecuación, ni, consiguientemente, tampoco conocimiento. Pero la cosa seguiría siendo verdadera, porque, aunque no midiera y regulara nuestro entendimiento, seguiría siendo lo que es, en tanto que medida y regulada por el entendimiento divino. Y si tanto el entendimiento humano como el divino no existiesen, cosa, por otra parte, imposible, no habría verdad en absoluto: «Y, por eso, aunque no existiese el entendimieno humano, todavía la cosa sería verdadera en orden al entendimiento divino. Pero si uno y otro entendimiento, lo que es imposible, se suprimieran, de ninguna manera permanecería la razón de la verdad» (*De veritate*, q. 1, a. 2).

La verdad, por ende, dice de suyo relación al entendimieno, hasta tal punto que, si existiesen entes, y ningún pensamiento, ni humano, ni divino, no habría verdad, porque estaría imposibilitada la concordancia del espíritu con su objeto: «Si, por imposible, hubiese seres sin que hubiese ningún intelecto, no habría verdad» [26].

Pero luego de conocida, la verdad exige ser aceptada. El conocimiento de la verdad puede tener consecuencias prácticas, incidir en la vida cotidiana y, por ello, después de conocida, la verdad tendrá que ser vivida, pues el hombre es un ser dotado de inteligencia y voluntad. Por su inteligencia busca la verdad y la halla; y por su voluntad ha de plegarse a ella.

25. E. Gilson, «Les principes et les causes», *Revue thomiste*, 1952, I, p. 52.

26. *Art. cit.*, p. 51.

Todos sabemos, sin embargo, que esta sumisión a la verdad resulta, a veces, difícil, por los motivos morales que pueden condicionar su aceptación y su acatamiento: «Hay un problema ético en la raíz de nuestras dificultades filosóficas: los hombres somos muy aficionados a buscar la verdad, pero muy reacios a aceptarla. No nos gusta que la evidencia racional nos acorrale, e incluso cuando la verdad está ahí, en su impersonal e imperiosa objetividad, sigue en pie nuestra mayor dificultad: para mí el someterme a ella a pesar de no ser exclusivamente mía, para usted, el acatarla aunque no sea exclusivamente suya. En resumen, hallar la verdad no es difícil; lo difícil es no huir de la verdad una vez que se la ha hallado» [27].

El filósofo, como decía Platón, en una fórmula citada por nuestro autor, ha de buscar la verdad con todas sus fuerzas y con el único objeto de conocerla (τοῦ γνῶναι χάριν, *Rep.*, VI, 499 a), por amor a ella, pero luego ha de poner el mismo empeño en aceptarla y adherirse a ella, para que no sólo su entendimiento, sino también su voluntad, el hombre todo, resulte beneficiado y fecundado por ella.

27. E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 83.

Capítulo IV

LA FILOSOFIA CRISTIANA

En el año 1927, E. Bréhier publicaba su *Historia de la filosofía* expresando un juicio, citado por nuestro autor, que desató una serie de polémicas en torno a la idea de filosofía cristiana y que todavía hoy perduran: «Nosotros esperamos, por ende, mostrar, en este capítulo y los siguientes, que el desarrollo del pensamiento filosófico no ha sido fuertemente influenciado con el advenimiento del cristianismo y, para resumir nuestro pensamiento en una palabra, que no hay filosofía cristiana» [1].

R. Jolivet, en su trabajo «Héllenisme et christianisme», y Gilson, por su parte, con dos artículos, que constituyen ahora los dos primeros capítulos de *L'esprit de la philosophie médiévale*, replicaron inmediatamente la afirmación de Bréhier recién transcripta. Evidentemente, el juicio de este historiador cuestionaba incluso la existencia de una filosofía medieval, pues si el cristianismo no ha afectado, ni modificado el desenvolvimiento del pensamiento filosófico, la Edad Media habría tenido arte y literatura propias, pero no una filosofía específica. Y ha sido para justificar la existencia de una filosofía medieval, que Gilson ha empleado la tan debatida expresión de «filosofía cristiana».

Sin duda alguna, la filosofía cristiana implica una

1. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948, p. 435.

cierta noción de filosofía, una determinada manera de filosofar, a saber, el modo de filosofar que fue característico de los pensadores del mundo medieval. Al respecto, nadie vacila en afirmar que ellos fueron primordialmente teólogos, y teólogos cristianos, a los cuales les interesaba, antes que nada, comprender la palabra de Dios. Ponían, por ello, su inteligencia al servicio de su fe, tratando de desvelar cada vez más, y de entender mejor, aquello que creían. Pero en su esfuerzo por quitarle margen al misterio de su fe, en su esfuerzo por inteligibilizarlo, los teólogos medievales han hecho filosofía. Y como es una filosofía elaborada al calor de la fe cristiana, ella merece el título de filosofía cristiana.

Bastará aludir a la metafísica tomista para ilustrar satisfactoriamente el modo típico de filosofar de un pensador cristiano. En el s. XIII, Santo Tomás era conocido como un *philosophans theologus*, como un teólogo que filosofaba, o, brevemente, como *philosophans*, como un «filosofante». Este título apenas difería del de filósofo, sólo que este último calificativo era aplicado preferentemente a los paganos que habían filosofado, mientras que el de «filosofante» se reservaba para los teólogos que hacían filosofía [2].

Como a todo teólogo cristiano, a Santo Tomás le interesaba desentrañar la Sagrada Escritura. Pero escudriñando el texto bíblico, la mayoría de los teólogos medievales se han detenido a considerar un famoso pasaje del libro del *Exodo* (3, 13-15), en el cual Moisés le pregunta a Dios por su nombre: «Moisés dijo a Dios: 'Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles?' Y Dios dijo a Moisés: 'Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: Yo soy, me manda a vosotros'».

Según Gilson, la interpretación de este texto delata

2. E. GILSON, «Les 'philosophantes'», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1952.

infaliblemente la noción de ser en cualquier ontología medieval. Cuando San Anselmo y San Agustín se enfrentaron con este pasaje, uno de los pocos en los que Dios manifiesta algo de su naturaleza íntima, sacaron como conclusión que Dios es un ente supremo, una esencia suprema, en definitiva, y por sublime que sea, Dios es para ellos «algo», la «entidad» máxima. Pero cuando Santo Tomás encara el texto citado obtiene un resultado distinto. Desde niño, según cuenta uno de sus biógrafos, le había intrigado saber lo que era Dios. Y ahora, ante la respuesta dada a Moisés, le parece descubrirlo.

Por lacónica que ella fuese y por misterioso que resultase su nombre, el *Yo soy* encerraba para él *hanc sublimem veritatem*, a saber, que Dios *es*, sin ser algo. Si Dios ha dicho que El es, pero no lo que es, ello se debe a que El es, sin ser nada de lo que es; si Dios ha dicho que El *es*, pero no lo que es, ello se debe a que El no es tal o cual cosa; y si El no es tal o cual cosa, carece de esencia, o mejor dicho, su esencia reside simplemente en ser. Como ya lo habíamos visto, su naturaleza es su ser: *ipsum divinum esse est sua essentia vel natura* (*Summa contra gentiles*, L. 1, c. 22). Y de esta verdad fundamental, piedra angular del tomismo, depende todo lo demás.

En primer lugar, como ser el *esse* y ser simple, es lo mismo, las cosas creadas deben estar compuestas; compuestas del ser, que participan de Dios, porque si no, no serían, y de un elemento que recorte y restrinja al *esse*, porque si no, todo sería Dios. La estructura ontológica de lo creado depende, por ello, de esa verdad primaria y sublime, que Dios le reveló a Moisés en la cima del Sinaí.

Y de ella depende también la idea de creación, concebida como el don del ser; en tal sentido, el *esse* resulta el primer efecto del acto creador. Y también deriva del *ipsum esse* la noción del alma humana como una sustancia compuesta de forma y *esse* del mismo modo que el ángel.

Todas estas tesis capitales de la metafísica tomista, y otras más, proceden de esa verdad fundamental que San-

to Tomás descubre, buceando en el texto sagrado. Su sagacidad metafísica le permitió hallar y ver, lo que otros no pudieron ver. «En un sentido —escribe nuestro filósofo—, Santo Tomás debía esta noción a la Escritura, particularmente al pasaje del *Exodo* en el que el mismo Dios afirma que su nombre es EL QUE ES; pero la debía también a la razón natural, pues era una nueva manera de concebir el ser» [3].

De esta manera procede el pensamiento de Santo Tomás y ese método caracteriza a todo teólogo medieval. En su afán por comprender mejor aquello que creen, es decir, en su esfuerzo por inteligibilizar su fe, han llegado al descubrimiento de verdades exclusivamente filosóficas y racionales, que no hubiesen podido advertir, sin indagar la Escritura. Si Santo Tomás no hubiese reflexionado sobre el texto del *Exodo*, difícilmente, por no decir imposible, le habría sido concebir a Dios como el *ipsum esse subsistens*. Y, en consecuencia, tampoco habría podido establecer ninguna de las tesis metafísicas antes mencionadas.

Y no sólo en el terreno metafísico, sino también en el plano gnoseológico. El alma intelectual conoce las cosas sensibles, según Santo Tomás, por las formas inteligibles que ellas poseen, y que son participaciones de las razones eternas o ideas divinas, que constituyen el *esse* divino mismo. Pero el intelecto conoce todas las cosas en sus razones eternas, por sus propias fuerzas, y no precisa un refuerzo de luz divina, como sostiene San Agustín, para capturar su inteligibilidad, pues la luz intelectual de nuestra alma no es otra cosa, dice Santo Tomás, que «una cierta semejanza participada de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas» (*Summa theologiae*, Ia., q. 84, a. 5). Y Santo Tomás cita, al respecto, el Salmo 4: «Muchos preguntan '¿Quién nos hará ver la felicidad'?» Y el salmista responde: 'La luz de tu rostro está impresa en nosotros, Señor'».

3. E. Gilson, *El filósofo y la teología*, Madrid, Guadarrama, 1962 p. 186.

Quizás, más que para respaldar sus ideas, Santo Tomás ha recurrido al salmo para leer allí que nuestro entendimiento es como un chispazo del entendimiento divino. «Así, en tanto que él mantiene la necesidad de la experiencia sensible en el origen de todo conocimieto humano sin excepción, Santo Tomás enlaza íntimamente el intelecto humano con la luz divina misma. Debido a que esta luz (que es el *esse* divino) incluye, o, más bien, *es*, la infinidad de las Ideas divinas (que son el *esse* divino), el intelecto agente de cada hombre, participación de la luz divina, tiene el poder de formar los conceptos inteligibles, al contacto con lo sensible. Este intelecto no es la luz divina: si lo fuera, sería Dios; pero él es un efecto creado de esta luz y, de modo finito, expresa e imita su excelencia. De aquí, su poder de descubrir en seres que son, ellos también, a imagen de las Ideas divinas, las formas inteligibles de las que participan» [4].

La fe, por ende, ha fecundado la inteligencia del teólogo, que es la inteligencia de cualquier hombre, pero que no se ejerce como la de cualquier hombre, ya que está asistida en su ejercicio por la luz superior de la fe. Lejos de entorpecer el trabajo de la inteligencia en su búsqueda de la verdad, la fe la ha favorecido, permitiéndole establecer tesis de índole metafísica o noética, que explican y alumbran tanto la cuestión del ser como la del conocimiento. En tal sentido, «la inteligencia del ser se beneficia con la inteligencia de la fe» [5], como asegura nuestro filósofo.

Esta intelección de la fe, que hace prosperar a la razón como tal, es «la sustancia misma de la filosofía cristiana» [6]. Dicho aún de otra manera, y en una fórmula excelente, la filosofía cristiana resulta «este esfuerzo de la verdad creída por transformarse en verdad sabida» [7].

4. E. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, pp. 119-120.
5. *Op. cit.*, p. 184.
6. E. Gilson, *El filósofo y la teología*, p. 267.
7. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 40.

En su afán por comprender, por saber mejor aquello que cree, el teólogo medieval ha producido filosofía. Y así como la fe ha promovido a la inteligencia, ésta, por su parte, ha iluminado la fe. Ambas, fe y razón, han resultado beneficiadas de esa íntima comunión, pues la fe ha guiado a la razón, para que ésta descubra verdades específicamente filosóficas y la razón, a su vez, ha inteligibilizado la fe, alumbrando su misterio en la medida de lo posible.

En tal sentido, ni la fe adultera la inteligencia, ni ésta desvirtúa a aquélla. La fe no prostituye a la razón, sino que la hace avanzar en su propia esfera de competencia. La fe no tergiversa a la razón, no la corrompe, ni le hace perder nada de su propia naturaleza; por el contrario, la fe promueve a la razón *como razón*. La hace progresar en su ámbito específico y el haber partido del texto sagrado en nada desdice del carácter estrictamente filosófico y racional de las verdades conquistadas. Al respecto, leemos en *El filósofo y la teología*: «Cuando unas conclusiones se presentan como filosóficas conviene examinarlas como tales. El origen del pensamiento en nada afecta su valor. El filósofo puede especular a partir de un mito, o de una fe religiosa, o de un sueño, o de una experiencia personal afectiva, o de una experiencia social colectiva, poco importa; lo único que cuenta es lo que justifica su razón» [8].

Lo que importa, efectivamente, desde el punto de vista filosófico, es que las conclusiones obtenidas sean de índole específicamente racional. En tal sentido, aunque la noción de Dios como *ipsum purum esse* haya sido discernida por Santo Tomás, a partir de una revelación religiosa, ella no es una noción de carácter religioso, sino que señala la concepción filosófica de Dios, propia y exclusiva de la metafísica tomista. Santo Tomás cree en Dios como Padre, no en el *Ipsum esse*; pero sabe que ese Dios en el cual cree tiene por esencia simplemente el

8. E. GILSON, *El filósofo y la teología*, p. 223.

ser. Y sabe que Dios es el *ipsum esse*, porque, escrutando su fe, ha logrado una cierta intelección de ella. Escuchemos a nuestro autor: «Nosotros no decimos: ya que la Escritura lo afirma, las nociones filosóficas de ser y de Dios se identifican, a fin de cuentas, con la del acto de ser; en efecto, la Escritura misma no lo dice; pero ella dice: el nombre propio de Dios es: El que es; porque ella lo dice, lo creo; mientras que adhiero así al objeto de la fe, el entendimiento, fecundado por este contacto penetra más profundamente en la intelección de la noción primera de ser» [9].

Evidentemente, Dios no se propuso, al revelarse a los hombres, hacer filosofía, pero los creyentes no han podido evitar la especulación sobre los temas de su fe. En este sentido, el hecho de que no haya metafísica *en* el *Exodo*, como dice Gilson, no significa que no pueda haber una metafísica *del Exodo*, tal como la han realizado, por otra parte, todos los autores que han deseado esclarecer intelectualmente el objeto de su fe.

La noción de Dios como *ipsum esse subsistens*, aunque extraída a la luz de un texto religioso resulta de carácter filosófico. Y aquí se palpa claramente cómo la fe ha hecho avanzar a la razón en su propio dominio, pues si Santo Tomás no hubiese reflexionado sobre el nombre con el que Dios se reveló, careceríamos hoy de una noción tan fecunda como la del *actus essendi*.

La fe no sólo crea una atmósfera eficaz para la especulación o un ambiente propicio; ello ya sería bastante, pero su gravitación resulta mucho mayor, porque incide directamente en el conocimiento de la verdad filosófica. Una de las cosas que Gilson más ha admirado en el tomismo es que él deba sus mayores profundidades metafísicas a su fidelidad más literal a la Sagrada Escritura [10].

9. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, pp. 58-59.

10. E. GILSON, «De la notion de l'être divin dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin» en *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, p. 126.

Fe y razón colaborando estrechamente entre sí, sin confusión de planos, y beneficiándose mutuamente de su conjunción. «Llamo filosofía cristiana —así la define nuestro autor— *toda filosofía que, aunque distinguiendo formalmente los dos órdenes, considera a la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón*» [11].

Si el cristiano cree que Dios ha hablado, nada más lógico, en el caso de que sea filósofo, que recurra a su palabra para iluminar su inteligencia. Al respecto, «*el filósofo cristiano considera la revelación como una fuente de luces para su razón*» [12].

Gilson ha titulado su última historia de la filosofía medieval *History of Christian Philosophy in the Middle Age* porque la filosofía medieval ha sido preponderantemente filosofía cristiana, filosofía elaborada bajo la guía y a la luz de la fe. Quizás, no exista, en el plano puramente teórico, una solución del problema de la filosofía cristiana, dado que «filosofía» y «cristianismo» son dos esencias que parecieran excluirse mutuamente. En tal sentido, resulta obvio que la *noción* o *concepto* de filosofía cristiana es contradictoria, como sostiene Heidegger, ya que resulta difícil justificar racionalmente una actitud en la que intervienen datos extrafilosóficos. Pero quien conoce es el hombre entero y no sólo su razón. Sería, por ello, absurdo, que el hombre prescindiera del aporte de la revelación cristiana, en su búsqueda de la verdad, porque ese ingrediente no podría ser filosóficamente justificado. «Estoy convencido que no existe una solución teórica pura del problema de la filosofía cristiana, por dos motivos. El primer motivo es que, sobre el plano exclusivamente filosófico, los dos conceptos, filosofía y cristianismo, se excluyen recíprocamente. El segundo motivo es que, allí donde interviene la fe, no es posible permanecer sobre el plano exclusivamente filosófico, lo cual

11. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 33.
12. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949, p. 319.

significa que no es posible una explicación racional exhaustiva» [13].

Aunque ello sea así, la filosofía cristiana es una realidad casi empíricamente verificable, pues la filosofía medieval resultaría incomprensible, o, mejor dicho, no habría existido, sin el concurso de la fe cristiana. La filosofía cristiana designa, como hemos dicho, un cierto modo de filosofar, en el que se conjugan armoniosamente la fe y la razón. «Los que ponen el estudio de la filosofía al servicio de la fe —expresa León XIII en su Encíclica *Aeterni Patris* —éstos filosofan de manera excelente».

Se podría objetar, que tal manera de filosofar, tan estrechamente asociada a la fe, sería recomendable, en todo caso, sólo para un creyente, pero no para quien no posee fe. Sin embargo, debería ser para un filósofo no creyente altamente sugestivo, que Santo Tomás haya descubierto las nociones capitales de su metafísica al contacto con su fe. Y si, como filósofo, reconoce la densidad racional de esas ideas y el valor explicativo de lo real que ellas poseen, pues en tanto que filósofo sólo eso le interesa, podría entrar a considerar la validez misma y la legitimidad de una razón que filosofa alumbrada por una luz superior. Y es a esa luz superior de la fe, que la filosofía tomista debe sus conquistas más notables. «No podría haber tomismo auténtico —afirma Gilson— sin esta íntima simbiosis de dos modos de conocimiento a la vez distintos y aliados» [14].

Por otra parte, si bien razón y fe colaboran entre sí, son radicalmente diferentes: «Conocimiento de fe y conocimiento de razón no son de la misma especie ni, incluso, del mismo género» [15]. El tema de Dios ilustra, al respecto, la diferencia radical que media entre el ámbi-

13. E. Gilson, «Autoritratto di un filosofo cristiano», *Studi cattolici*, luglio 1971, p. 486.
14. E. Gilson, *Le Thomisme*, p. 43.
15. E. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 18.

to de la razón y el de la fe. En primer lugar, resulta necesario distinguir el Dios de los creyentes, del de los filósofos. Un cristiano sabe por su fe, que existe un Dios al que, primordialmente, le compete el nombre de Padre. Como Padre que es, el cristiano cree entonces que Dios lo ama, y que lo ha amado de tal manera, que no vaciló en morir por él para redimirlo. Sabe también que Dios le perdona sus pecados, que habita en su alma en gracia y que, al fin de los tiempos, su cuerpo resucitará para unirse definitivamente al alma con la que estuvo asociada en la tierra. Esta noción de Dios es la propia de un creyente cristiano. Y ese Dios es el Dios de su fe.

Y sólo la fe accede a Dios así concebido, pues la razón resulta incompetente para divisar a semejante Dios. La razón puede saber, y de hecho así ha ocurrido, que existe un Dios; tal Dios fue avistado por Platón como un demiurgo o arquitecto supremo del universo o, incluso, como el Bien. Aristóteles, por su parte, lo avizora como un primer motor inmóvil, que mueve el universo, siendo entonces causa motriz del mismo, y como una sustancia pensante que se piensa a sí misma. Asimismo, el Estagirita siente una cierta devoción por su Dios, ya que es la cima del mundo físico, lo cual permite hablar de una religión natural en la obra aristotélica. Pero esta noción de Dios es la propia de un filósofo pagano y ese Dios es el Dios de su razón.

La razón, por lo tanto, únicamente puede advertir a Dios como primer principio o primera causa del universo, y no sólo como causa motriz, sino también como causa eficiente, o sea como creador de las cosas. Pero la razón humana jamás podría saber, con sus propios recursos, que ese Dios es también el Padre del género humano. «La trascendencia del Dios cristiano es tal que, si él mismo no nos revelase su existencia, —escribe Gilson en un artículo de una densidad filosófica admirable— jamás la conoceríamos. Con los filósofos, sabríamos que hay un primer ser y podríamos llamarlo Dios, pero no sería aún el 'verdadero Dios' de la teología cristiana, aquél cuyo ser

trasciende tan absolutamente el nuestro, que su conocimiento no puede venirnos más que de él» [16].

El Dios de la fe excede de tal manera la razón natural, que ella no hubiese podido conocerlo únicamente con sus fuerzas. Si Dios no se hubiese revelado, sólo tendríamos en nuestras manos al Dios de la razón; pero este Dios no ama a nadie, ni perdona a nadie, ni redime, ni salva, ni resucita a nadie. Pero, un Dios semejante, ¿merece tal nombre?

Avicena nunca lo llama Dios, sino *Primus*, lo cual resulta más correcto, «porque 'Dios' es una noción religiosa más que filosófica» [17]. Observación preciosa de nuestro autor, que permite disipar muchos malentendidos. En efecto, el término «Dios» posee una resonancia más religiosa que filosófica, pues con él generalmente se entiende un Dios que tenga relación con los hombres y se preocupe por su destino. Un dios, que permanece ajeno al sufrimiento, a la vida humana y a su fin, no merece el nombre de Dios. Por tal motivo, «el único Dios que verdaderamente existe es el Dios de la salvación» [18]. Sería, por ello, quizás conveniente reservar el nombre de «Dios», para el Dios de la fe, y designar a la primera causa del universo con la expresión «ser necesario» o «ser primero», o escribir con minúscula el dios de la razón.

La palabra Dios posee, entonces, un sabor netamente religioso. Decíamos que ello despeja muchos equívocos y, sobre todo, los relacionados con las pruebas de la existencia de Dios. Dado que la palabra Dios apunta, preferentemente, al Dios de la fe, cuando se habla de demostración de la existencia de Dios, se entiende, consiguientemente, que se trata de probar la existencia del Dios de la salvación. Y no es así, porque las pruebas no

16. E. Gilson,, «L'être et Dieu», *Revue Thomiste*, Juillet-Septembre 1962, p. 416.

17. E. Gilson, «The idea of God and the difficulties of atheism», *Philosophy Today*, N.° 3/4, 1969, p. 187.

18. E. Gilson, «L'être et Dieu», p. 410.

pretenden probar al Dios de la religión, sino al dios de la filosofía como primer principio de las cosas.

El Dios de la religión es objeto de fe y no es susceptible, como tal, de demostración racional: «No hay demostración filosófica posible de la existencia de Yahweh, ni de aquélla de Jesucristo, Hijo de Dios Salvador» [19].

Un texto tan rotundo pareciera entrar en abierta contradicción con las enseñanzas del Concilio Vaticano I, el cual expresó con no menos decisión: «Si alguno dijere que con la luz de la razón natural no se puede conocer con certeza a Dios, uno y verdadero Creador y Señor nuestro, partiendo de las cosas creadas: sea anatema».

La contradicción, sin embargo, no es más que aparente, si tenemos presente que el dominio de la razón no es el de la fe, y que el Dios de ésta no es el de aquélla. Dada la preponderancia religiosa del término «Dios», uno se olvida, habitualmente, que también existe el dios de la razón. Y es justamente la existencia de este Dios, como primer principio y primera causa de todo lo que existe, lo que las pruebas pretenden establecer. El cristiano ya posee por su fe la noción de un Dios personal, que ama y que perdona, misericordioso y justo a la vez; y tal noción orienta la búsqueda, y pone en marcha al razonamiento del filósofo cristiano para demostrar que algo, un ser, una sustancia, respalda en la realidad su concepción religiosa de Dios: «La prueba no tiene por objeto revelar al espíritu la noción de Dios, sino de demostrar que un objeto le corresponde en la realidad» [20].

No se trata, evidentemente, de dos dioses, sino de dos aspectos o rostros de un único y verdadero Dios. Al filósofo cristiano le interesa, en tanto que cristiano, que sea «alguien» con quien dialogar, como un hijo habla con su padre y le confía su intimidad; y como filósofo le interesa saber que existe un Dios creador y primera causa de las cosas existentes. El hecho de que Dios sea el Amor,

19. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 42.
20. E. GILSON, «L'être et Dieu», p. 407.

no excluye de que sea el Ser. Estos dos nombres le convienen propiamente, el primero designando su rostro religioso, el segundo, su costado metafísico. Pero en Dios, ambos aspectos no pueden distinguirse, pues «el amor divino no es más que este mismo *esse*» [21].

Uno podrá, por lo tanto, simultáneamente, saber por su razón que Dios existe y creer en Dios por su fe. Normalmente, la gente cree en Dios sin haber probado nunca su existencia como primer principio; pero en un filósofo cristiano podrán coexistir, a la vez, un conocimiento filosófico y un conocimiento religioso de Dios: «Esta distinción de los órdenes permite comprender que un mismo intelecto pueda saber, como filósofo, lo que saben de Dios los filósofos y creer, como cristiano, lo que creen de Dios los cristianos; al hacer esto, el intelecto no sabe ni cree la misma cosa bajo la misma relación, pues la filosofía nada sabe de la existencia del Dios de las Escrituras. La filosofía sabe que hay un Dios, pero ninguna filosofía puede sospechar la existencia de aquel Dios» [22].

Con respecto a Dios, por tanto, un mismo entendimiento no cree, ni sabe lo mismo bajo la misma relación. El creyente enfoca a Dios desde la perspectiva de su fe religiosa, el filósofo, desde el ángulo de su razón. Indudablemente, fe y razón versan sobre lo mismo (*de eodem*), a saber, sobre Dios, pero no lo visualizan del mismo modo (*secundum idem*), sino según distintos puntos de vista.

Dicho de otra manera, algo (en este caso Dios), no puede ser sabido por la razón y creído por la fe, según el mismo punto de mira, tal como dice Santo Tomás: *Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum* (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 1, a. 4-5).

Esta distinción de enfoques por parte del creyente y por parte del filósofo, no implica una distinción de realidades. Aunque encarado de distintas maneras, Dios es

21. E. Gilson, *Le Thomisme*, p. 138.
22. E. Gilson, *El filósofo y la teología*, p. 104.

una sola, única e indivisa realidad, pues «cuando un hombre conoce y cree, a la vez, que sólo hay una causa de todo, el Dios en que cree difícilmente puede ser otro que la causa que él conoce» [23].

Por tal motivo, la existencia de Dios podrá ser un artículo de fe, o un preámbulo de la fe, según la perspectiva que se adopte sobre él. El hecho de que Dios exista no es un artículo u objeto de fe, si la existencia de Dios apunta al Dios filosófico. El hecho de que Dios exista será, en cambio, un artículo de fe, si el término Dios señala el sentido que él tiene para la fe religiosa: «Que Dios exista simplemente, no es un artículo; sino que Dios exista como la fe lo supone, o sea como Aquél que se preocupa de todos, que recompensa y castiga» (*In III Sent.*, d. XXV, q. 1).

El Dios de la religión incluye, evidentemente, al de la filosofía, pero no viceversa. En tal sentido, el primer motor inmóvil de Aristóteles no cuenta entre sus atributos, el hecho de ser padre, ni el de ser uno y trino; pero el Dios de la fe incluye, entre sus predicados, el ser la primera causa motriz y también la causa eficiente de todo cuanto existe.

La existencia de Dios como primera causa es, por ende, un preámbulo de la fe, lo mismo que la creación del mundo y la inmortalidad del alma. Un filósofo podría haber demostrado la veracidad de estas tres proposiciones, especulativamente gigantescas, y, sin embargo, no haber avanzado nada en el terreno de la fe: «cuando la metafísica ha dicho su última palabra, el filósofo no ha penetrado ni un paso en la verdad del Dios de la revelación y de la fe» [24].

Y ello se debe, repetimos, a la diferencia específica, y no sólo de grado, que existe entre el orden religioso y el filosófico. El Dios de la fe no está en la cima y como al final de la especulación metafísica; por el contrario,

23. E. GILSON, *Dios y la filosofía*, p. 96.
24. E. GILSON, «L'être et Dieu», p. 410.

para divisarlo hay que situarse de lleno en otro plano distinto, o sea pasar al orden sobrenatural, el cual «no es el orden natural afinado» [25].

Por más que avancemos por los senderos de la razón, incluso hasta llegar a la cumbre, no percibiremos desde allí al Dios que nos ama, pues «el pasaje de lo filosófico a lo religioso no puede efectuarse en el interior del orden filosófico mismo» [26].

Al ser planos radicalmente diferentes, no se puede pasar del uno al otro por simple progreso, sino que resulta necesario adoptar otra actitud, dado «que no hay continuidad, ni homogeneidad entre lo filosófico y lo religioso» [27]. La filosofía es una ciencia y no un saber de salvación; ella es, por ende, extraña a la fe religiosa. Tanto la razón como la fe perciben al único Dios que existe, pero sabe más sobre él una pobre vieja por su fe, que un gran científico por su razón, según dice San Buenaventura en un texto citado por nuestro autor: «He aquí que una buena vieja con un pequeño jardín, pero que tiene caridad, saca de ella sola más fruto que un gran maestro, con un gran jardín y que sabe los misterios de la naturaleza» [28].

Sabe más sobre Dios quien tiene fe, que quien carece de ella. Y filosofa mejor un hombre con fe, que él que no la tiene, porque la gracia no destruye la naturaleza, sino que la mejora. Una razón en estado de gracia, por lo tanto, se encuentra mejor dispuesta en la consecución de la verdad, que aquélla que no lo está, porque la razón

25. *Art. cit.*, p. 410.
26. *Art. cit.*, p. 413.
27. *Art. cit.*, p. 414.
28. E. GILSON, *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1949, p. 81. Gilson hace notar que la *vetula* también intrigó a Santo Tomás, citando, al respecto, el siguiente texto, que confirma las palabras de San Buenaventura sobre la superioridad del conocimiento de Dios por la fe sobre el de la razón: «Ningún filósofo, antes del advenimiento de Cristo, poniendo allí todos sus esfuerzos, ha podido saber tanto sobre Dios y lo que es necesario a la vida eterna, como sabe una pobre vieja por la fe después del advenimiento de Cristo» (*De symbolo apostolorum*).

debe prosperar al ser fecundada por la fe, teniendo en cuenta el hecho de que la gracia perfecciona la naturaleza, haciéndola capaz de las cosas más grandes.

Y debido a este primado de la fe sobre la razón, se comprende también la primacía de la teología sobre la filosofía. Como dice Santo Tomás, por la gracia de la fe participamos de la naturaleza misma de Dios: *Ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae* (*Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 110, a. 3). Pero participar por la fe de la naturaleza divina implica, al mismo tiempo, participar de la verdad divina: *Lumen fidei, quod est quasi quaedam sigillatio Primae Veritatis in mente* (*In Boethium de Trinitate*, q. 3, a. 1).

Participar de la naturaleza y de la verdad divina es propio de cualquier creyente, pero si el creyente es un teólogo tratará de usufructuar al máximo esa comunión con la verdad suprema que posee por su fe. Por ello, la teología o *sacra doctrina* es la reina de las ciencias, dado que por la fe ella participa de la ciencia divina misma: *ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium* (*Summa theologiae*, Ia., q. 1, a. 3).

La teología es como una huella en nosotros de la sabiduría de Dios, lo cual, además de conferirle la mayor dignidad en la jerarquía del saber, la faculta para emplear todos los datos científicos y filosóficos que estime oportunos para el conocimiento de lo que Dios ha revelado: «En efecto, el carácter divino de la virtud fe, por la que participamos en la ciencia divina, es lo que permite a la teología asumir y asimilar los elementos tomados de la filosofía y de las demás disciplinas científicas, sin perder por ello su trascendencia ni dejarse contaminar por ellas» [29].

Lo revelado por Dios constituye el objeto propio y formal de la teología. Y en su esfuerzo por esclarecer el dato revelado, el teólogo recurre a la filosofía existen-

29. E. GILSON, *El filósofo y la teología*, p. 125.

te y si ella no le basta, elabora nueva filosofía. Llegados aquí, las figuras del teólogo y del filósofo cristiano parecerían identificarse, según lo que hemos dicho. Y, en cierta manera, se identifican, aunque los dominios respectivos de la teología y de la filosofía cristiana no se cubren perfectamente. No se cubren perfectamente, porque la filosofía cristiana sólo señala aquel ámbito específico, en el cual el teólogo hace filosofía o filosofa con el objeto de comprender su fe; en tal sentido, la teología toma el nombre de filosofía cristiana en el uso que ella hace de la filosofía [30].

No todas las páginas escritas por un teólogo medieval pertenecen al dominio de la filosofía cristiana, sino aquéllas en las que interviene la filosofía o se sacan conclusiones de índole exclusivamente racional. Atendiendo al carácter de las conclusiones obtenidas, las del teólogo serán siempre de raigambre religiosa y sobrenatural, en tanto que las del filósofo cristiano serán de cuño racional y filosófico. Quizás, el siguiente texto de Gilson permita distinguir al teólogo, del filósofo cristiano, en aquello que no coinciden: «La conclusión del teólogo pertenece a lo revelado, cualquiera que sea su apelación a la razón; la del filósofo pertenece siempre a lo racionalmente demostrado, cualquiera que sea la apelación que él haga a la fe» [31].

Podría posiblemente distinguirse, dentro de una obra teológica como la de Santo Tomás, por ejemplo, o la de cualquier otro autor medieval, un plano religioso y un plano filosófico. A este último se lo conoce, frecuentemente, con el nombre de teología natural; en tal sentido, «el dominio esencial de la filosofía cristiana corresponde exactamente a los límites de la teología natural, pero accidentalmente ella ejerce su influencia sobre la filosofía casi entera» [32].

30. E. GILSON, «La paix de la sagesse», *Aquinas*, N.° 1-3, 1960, p. 45.
31. Cfr. *La philosophie chrétienne*, Juvisy, Société Thomiste, 1933, p. 71.
32. E. GILSON, *Christianisme et philosophie*, p. 123.

Sin embargo, esa teología natural, sinónima de filosofía cristiana, no sería propiamente tal, pues ella no podría comprenderse sin el auxilio de la fe: «No hay en Santo Tomás teología natural propiamente dicha, pues incluso en tanto que él filosofa, teologiza» [33]. Teología estrictamente natural sería la aristotélica, ya que el Filósofo la forjó con las fuerzas exclusivas de su razón natural; pero no la tomista, por cuanto el Aquinate elaboró su teología con las fuerzas de su razón natural, iluminada por la luz sobrenatural de la fe; por ello, la teología natural que está inscripta en la teología o *sacra doctrina* difiere, genéricamente, de la teología natural como parte de la filosofía, ya que ésta es puramente filosófica, en tanto que aquélla se concilia y vincula con la fe: *theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur* (*Summa theologiae*, Ia., q. 2, a. 1).

En el fondo, Santo Tomás no ha designado ni con el nombre de «teología natural», ni con el nombre de «filosofía cristiana», el esfuerzo racional que él realizó para inteligibilizar su fe. Sólo le interesaba obtener la sabiduría que brinda el cultivo de la *sacra doctrina*: «Se puede llamar teología natural aquélla que Santo Tomás ha elaborado, de hecho, como resultado de su esfuerzo para obtener la inteligencia de su fe. Pero él mismo no ha reivindicado este título para ninguna parte de su obra, como tampoco, por otra parte, el de filosofía cristiana. La *sapientia* que confiere la *sacra doctrina* era todo su estudio» [34].

La cuestión de rótulos poco importa. Llámese teología natural o llámese filosofía cristiana, resulta innegable que Santo Tomás ha filosofado a la luz de su fe y que, en consecuencia, es legítimo hablar de una «filosofía tomista», que se halla inscripta en su labor profesionalmente teológica. Todo teólogo medieval ha hecho filoso-

33. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 8.
34. *Op. cit.*, p. 153.

fía en su intento de desbrozar el dato revelado, sirviéndose de ella (*philosophia ancilla theologiae*) o produciendo nueva, si no le resultaba suficiente su instrumento epistemológico. Y es justamente a su carácter instrumental al servicio de la teología, que la filosofía debe sus más brillantes conquistas: «Brevemente, es a su instrumentalidad teológica misma que la filosofía medieval ha debido su fecundidad» [35].

La filosofía ha sido definida por Santo Tomás como la «obra perfecta de la razón», *perfectum opus rationis*. Pero los teólogos de la Edad Media sabían que la luz de la fe podía favorecer y promover la obra de la razón como tal. Lamentablemente, en el s. XVI se separó la filosofía escolástica, de la teología escolástica, como si fuesen entidades autónomas: «Es solamente a partir del siglo dieciséis, que el desarrollo propio de los estudios filosóficos, exigidos a los futuros teólogos, condujo a dividir los estudios religiosos en dos partes, la filosofía escolástica y la teología escolástica. En este momento, lo que había habido de filosofía, incluída en las teologías escolásticas, o explícitamente elaborado en vista de estas teologías y para su uso, se constituyó como cuerpo distinto de doctrina» [36]. Y tal escisión, lejos de beneficiarlas, rompió la armonía existente entre ellas y disolvió su alianza, provocando incluso, según nuestro autor, tal como luego veremos, el ocaso del pensamiento medieval.

35. E. GILSON, «Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique», *Antonianum*, T. XXVI, 1951, p. 44.
36. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 28.

Capítulo V

LA RESTAURACION DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL

Gracias a la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, publicada en el año 1879, comenzó, a fines del siglo pasado, un vigoroso movimiento para la restauración de la filosofía cristiana. Sin duda alguna, Gilson ha sido uno de los principales promotores de esta renovación y, quizás, no sería osado calificarlo como el más grande medievalista de nuestra época. En tal sentido, no sólo los teólogos y filósofos, sino también todos aquellos que, de un modo u otro, forjaron la cultura medieval, han sido reactualizados gracias a su pluma magistral. Al respecto, las obras y artículos consagrados por Gilson a los protagonistas principales del medioevo, resultan puntos de referencia ineludibles para todo aquel que cultive o quiera conocer las ideas rectoras del mundo medieval.

Cabe consignar aquí, que en el año 1926, nuestro filósofo fundó y dirigió, con el P. G. Théry, los inagotables *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, instrumento de trabajo indispensable para todo cultor del medioevo. Y tres años más tarde, asimismo, el *Institute of Mediaval Studies* de la Universidad de Toronto, uno de los centros más importantes para el estudio del pensamiento de la Edad Media.

Ante la imposibilidad de reseñar ahora, en un capítulo, el inmenso panorama de la filosofía medieval que Gilson nos ha presentado, y cuya mejor síntesis la constituye su obra *History of Christian Philosophy in the Middle Age*, vamos tan sólo a espigar algunas cuestiones capitales de la misma que nos servirán de acceso a ella.

1. *La razón y la fe.*

Indudablemente, uno de los hilos conductores del pensamiento medieval ha sido el problema de las relaciones entre la razón y la fe, y que nació con los primeros albores de la reflexión cristiana. Los primitivos pensadores cristianos se encontraron con el legado de la filosofía griega y frente a ella surgieron dos actitudes diferentes y que han perdurado, incluso, hasta nuestros días. Una de ellas, y que luego la Iglesia adoptó, veía con buenos ojos el esfuerzo de la razón hasta entonces realizado y buscaba de conciliarlo con la fe; la otra actitud, empero, desestimaba la filosofía elaborada por los griegos y no veía compaginación alguna entre la razón y la fe.

Los que adoptaron la primera postura, asumieron los vocablos filosóficos griegos para expresar las verdades sustanciales de la fe; por ello, los apologistas del s. II se enfrentaron con la tarea «de expresar el universo mental de los cristianos en una lengua concebida para significar el universo griego» [1].

En ese mismo siglo aparece una nueva actitud, el gnosticismo, nacido en el Oriente, y que trata de asimilar el cristianismo en provecho propio. Incorporando elementos filosóficos del estoicismo y de Platón, mechados con ingredientes religiosos, se propone lograr una unión con Dios de carácter puramente racional. «Nada más cristiano —dice Gilson— que la ambición de profundizar en la fe por medio del conocimiento, ya que el conocimiento se instala en el corazón de la fe; pero no es cristiano considerar la fe como un andamiaje provisional del que puede eximirnos, ya en esta vida, el conocimiento racional. Por eso, en adelante encontraremos dos concepciones distintas del conocimiento accesible al cristiano: la que quiere ponerse en lugar de la fe y la que se somete a ella para escrutar su misterio» [2].

1. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, p. 34.
2. *Op. cit.*, p. 44.

En el s. III, Clemente de Alejandría, siguiendo las huellas de Filón, estima que los griegos obtuvieron su justificación de la filosofía y que ella sirve para ejercitar el pensamiento, prepararlo para recibir la fe y, finalmente, para defenderla. Pero quien, por primera vez, determinó con mayor nitidez la vinculación que la razón sostiene con la fe, fue San Agustín, cuyas ideas, por otra parte, ejercieron una enorme influencia sobre todos los pensadores medievales.

La relación entre la razón y la fe comporta para él tres momentos. En el primer momento, interviene la razón para preparar el advenimiento de la fe. No se puede creer, si antes no se comprende lo que se debe creer. En tal sentido, la fe goza de su propia inteligibilidad, de su propia lógica, que la razón advierte y discierne. En segundo lugar, vendrá el acto mismo de fe y finalmente, la inteligencia del contenido de la fe. En este tercer momento, San Agustín instaura la filosofía cristiana entendida como «una contemplación racional de la revelación cristiana» [3].

Y este tercer momento resulta decisivo, porque si no se cree, no se comprende a fondo: *nisi credideritis, non intelligetis* (Is., VII, 9). Nuevamente, nos topamos aquí con una fe que ayuda a la razón a ejercerse con eficacia, a progresar como razón. Por ello, que la fe precise de la razón, para poder injertarse en un corazón humano y que la razón necesite de la fe para funcionar mejor: *Ergo intellige, ut credas: crede ut intelligas* (*Sermo* 43, c. VII, n.º 9). De esta manera, San Agustín ha forjado uno de los lemas que resultará determinante para toda la filosofía medieval y que luego será expresado por San Anselmo con su famoso *credo ut intelligam*. Y es ello lo que ha motivado el nacimiento de la filosofía medieval y lo que ha estimulado también su desarrollo. Se trata de la fe

3. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949, p. 47.

en busca de la intelección, tal como también el mismo San Anselmo lo ha propuesto: *fides quaerens intellectum.*

San Buenaventura, el máximo exponente de la tradición platónico-agustiniana en el s. XIII, el siglo de oro de la escolástica, también permaneció fiel a ese lema. Pero si bien él distingue entre la razón y la fe, no admite que la razón tenga un ámbito de su exclusiva competencia. La filosofía, por lo tanto, no puede constituirse como una disciplina autónoma; ella es sólo un momento transitorio de la peregrinación del alma hacia Dios, un capítulo previo, por ende, de la teología. No existe, en consecuencia, una filosofía que pueda estar «separada» de la teología, bastándose a sí misma. La filosofía resulta, entonces, imposible, sin el auxilio de la gracia.

Mientras Santo Tomás estimaba, que si bien la filosofía gana enormemente al ser socorrida por la fe, ella es una ciencia autosuficiente, con sus propias reglas y su propio método. Puede, por consiguiente, existir un conocimiento de Dios a la luz de la razón natural. San Buenaventura, en cambio, negará la validez de una teología natural, o sea del conocimiento filosófico de Dios, porque la razón carece de un territorio propio.

Por el mismo motivo, en tanto que Santo Tomás sostenía que la razón y la fe pueden versar sobre un mismo objeto, aunque considerándolo desde ángulos ópticos distintos, San Buenaventura afirma, por el contrario, que puede haber, a la vez y bajo el mismo punto de vista, razón y fe con respecto a un mismo objeto. Para Santo Tomás, por ende, Dios puede ser conocido por la razón y creído por la fe, o sea un mismo objeto resulta capturado por la razón como primer principio y por la fe como un Padre amante, es decir, bajo distintos enfoques. Pero tal no es el caso para San Buenaventura, dado que la filosofía, como ciencia puramente racional, resultaba ilegítima.

Y de este modo se comienzan ya a perfilar las diferencias doctrinales que separan a Santo Tomás y San Buenaventura, las dos figuras más grandes del pensamiento escolástico, según la opinión de nuestro autor. Y también a juicio de Gilson se puede observar aquí como ambas teolo-

gías, igualmente cristianas, difieren por sus filosofías. Tanto Santo Tomás, como San Agustín o San Buenaventura son filósofos cristianos, pero sólo coinciden en el hecho de ser cristianos, pues filosóficamente divergen, a veces, de manera sustancial. Poseen una misma fe, pero no la misma filosofía. Por ello, aunque compartan la misma fe cristiana, resulta un craso error adjudicar, sin más, idénticas ideas filosóficas a todos los pensadores del medioevo, pues la intelección de la fe, en lo cual consiste la filosofía cristiana, ha variado de un autor a otro, tal como iremos viendo con mayor claridad.

Al respecto, también difiere de Santo Tomás, la postura de Duns Scoto. Difiere de Santo Tomás, porque la filosofía, que el Doctor sutil identifica con Aristóteles, es ya una ciencia acabada, y que no admite, por ende, progreso alguno. Lo que Aristóteles no supo, no podrá tampoco saberlo la razón humana, aunque esté asistida por la fe. En tal sentido, Duns Scoto no considera a la filosofía, a diferencia de Santo Tomás, «como una empresa humana siempre perfectible, especialmente gracias a las sugestiones de la revelación» [4].

Y tampoco coincide con el Aquinate, cuando éste reconoce la existencia de dos ciencias, que pueden tratar de Dios; la teología natural o metafísica, divisando a Dios con la sola razón natural, la teología o *sacra doctrina*, considerándolo a la luz de la revelación: «Nada impide —dice Santo Tomás— que aquello que las disciplinas filosóficas tratan como cognoscible por la luz de la razón natural, otra ciencia lo trate también en tanto que conocido por la luz de la revelación divina» (*Summa theologiae*, Ia., q. 1, a. 1).

Para Duns Scoto, en cambio, sólo la teología o *sacra doctrina* resulta «competente para tratar directamente de Dios, considerado precisamente en tanto que Dios» [5].

4. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952, p. 21.
5. *Op. cit.*, p. 43.

Para saber algo sobre Dios en tanto que tal, es necesario que él mismo nos ilustre con su revelación. Queda, por lo tanto, anulado el campo de la teología natural.

2. *La noción de hombre.*

Y las diferencias entre la filosofía de los teólogos cristianos se ponen nuevamente de manifiesto en la concepción del hombre. Acudamos, en primer lugar, a San Agustín, cuya idea del hombre perduró y fue asumida, en sus líneas generales, por la escuela franciscana.

San Agustín hereda las ideas antropológicas de Platón, según las cuales el hombre no es, en el fondo, nada más que su alma. En sintonía con ello, San Agustín define el alma como «una sustancia razonable hecha para regir un cuerpo» (*De quantitate animae*, XIII, 22). Pero a la luz de esta definición, San Agustín no sabe cómo explicar la unidad del compuesto humano. Si el alma es una sustancia y el cuerpo, otra sustancia, resulta difícil explicar la unidad de la sustancia hombre como compuesta de dos sustancias. Por lo tanto, a la pregunta, ¿qué es el hombre?, San Agustín responde diciendo que es un «alma racional que tiene un cuerpo». Pero añade que «el alma racional que se sirve de un cuerpo, no hace dos personas, sino un solo hombre» (*In Joan. Evangel.*, XIX, 5, 15).

«Sintiendo desde sus comienzos que el alma y el cuerpo —como anota Gilson— hacen juntos un hombre, ha razonado toda su vida como si el alma fuera una sustancia, que se sirve de esta otra sustancia, que es el cuerpo» [6]. Para una antropología como la tomista, de neta raigambre aristotélica, en cambio, alma y cuerpo no son sustancias, sino principios complementarios y subsidiarios de la única sustancia hombre.

6. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 63.

Ante la misma dificultad de explicar la unidad del hombre, se encuentra también San Buenaventura. Como el alma humana es para él material, aunque esa materia sea de índole espiritual, no sabe cómo conciliar que una sustancia material como el hombre, pueda unirse con un alma también sustancial por su materia, para constituir así el hombre sustancial.

Mientras que el alma tomista, en tanto que sustancia incompleta, precisa de los órganos corporales para ejercer sus actos, tal como vimos, el alma bonaventuriana, por el contrario, se basta a sí misma para producir los actos propios de su naturaleza. En tal sentido, mientras las facultades o potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad se inscriben en el accidente «propio», resultando entonces, para Santo Tomás, «propiedades naturales» (*Summa theologiae*, Ia., q. 77, a. 1), para San Buenaventura se reducen a la categoría sustancia, dado que son como las promociones inmediatas de la sustancia alma.

Y así como el alma tomista se asocia al cuerpo por su propio bien, el alma bonaventuriana se une con el cuerpo para hacerle un bien, siguiendo así las huellas de San Agustín: «El alma agustiniana se une a su cuerpo como una Idea, movida por el amor que le tiene; el alma tomista se une a su cuerpo como una forma, movida por la necesidad que tiene de él» [7]. No por nada, Gilson considera a San Buenaventura como «la expresión más completa del agustinismo medieval» [8].

La voluntad del hombre sería incapaz, según San Buenaventura, de adquirir virtudes, sin el concurso de la gracia; la voluntad, para Santo Tomás, puede conquistar virtudes, sin el auxilio de ella, por el solo ejercicio y

7. E. GILSON, «Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin», *Mélanges Mandonnet*, Paris, Vrin, 1930, t. 1, p. 377.

8. E. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1948, p. 458.

la costumbre. La diferencia radical que separa aquí, como en casi todas las cuestiones, a Santo Tomás de San Buenaventura, es la concepción de la naturaleza que ambos poseen. Mientras que la naturaleza, y las cosas que la integran, después de haber sido creada por Dios, sigue, para Santo Tomás, su propio curso y sus propias leyes, la naturaleza para San Buenaventura resulta indigente, no se basta a sí misma, y necesita, por ello, constantemente, de la ayuda divina. Por ello también, en San Agustín se puede advertir la precariedad de la creatura sin el apoyo de Dios: «de aquí, en toda su obra, una tendencia marcada a insistir sobre lo que la naturaleza no puede hacer, más bien que sobre lo que ella puede hacer» [9].

Pero en el plano de la libertad, San Agustín y Santo Tomás coinciden en que la naturaleza humana resulta potenciada por la gracia para realizar el bien. San Agustín usufructuó la experiencia de su vida, antes de su conversión, para establecer las relaciones entre la gracia y la libertad humana.

San Agustín parte del libre albedrío del hombre, es decir, de su capacidad de elección. Esta libre elección o libre albedrío es la voluntad misma, que tiende a autodeterminarse de un modo u otro, según la opción que realice. En contra de Pelagio, con el cual litiga, y que sostenía que la gracia sólo interviene para borrar el pecado, después de cometido, San Agustín sostendrá que la gracia resulta también necesaria para prevenirlo.

Tanto un hombre en estado de gracia, como el que no lo está, poseen el libre albedrío; y ambos pueden desear hacer el bien; pero mientras este último, aunque lo desee, no puede realizar el bien, el primero no sólo lo quiere, sino que también puede hacerlo merced a la gracia que tiene. «La gracia puede, por ende, definirse: lo que confiere a la voluntad sea la fuerza de querer el bien, sea

9. E. GILSON, «Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin», p. 375.

aquélla de cumplirlo. Esta doble fuerza es la definición misma de la libertad» [10].

La gracia, por lo tanto, confiere eficacia al libre albedrío, porque, de no estar fecundada por ella, la voluntad sería impotente para hacer el bien. La diferencia entre un hombre con gracia y uno que carece de ella, no está en la posesión del libre albedrío, que es común a ambos, sino en la posesión de la libertad. Y ella sólo se consigue, si la gracia socorre al libre albedrío para lograr el bien. La gracia, entonces, confiere al hombre la libertad, pues sólo es realmente libre, no sólo el que tiende al bien, sino el que lo puede plasmar.

Esto no significa, por otra parte, que San Agustín menosprecie el papel que juega la naturaleza humana en su tendencia hacia el bien. «Los averroistas parecen, a veces, olvidar la gracia, los agustinianos, parecen, a veces, olvidar la naturaleza, pero San Agustín mismo recuerda siempre a tiempo que Dios no salva al hombre sin el hombre: *nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo* (*De gratia et lib. arb.*, V, 12) [11].

Y en ello existe una total consonancia con Santo Tomás. Como ya habíamos dicho, la gracia no anula la naturaleza, sino que la restaura, y si ella es capaz de merecer por sí misma, aún desprovista de la gracia, siguiendo aquí la tónica aristotélica, la gracia promueve al libre albedrío para ejercer actos buenos; pero, lo mismo que para San Agustín, el hombre debe cooperar con la gracia para obtener su justificación: «La noción aristotélica de un mérito debido al ejercicio de actos libres conserva, por ende, en Santo Tomás, un valor positivo, incluso bajo la gracia que modifica su sentido. Se podría decir que, para él, la gracia es precisamente lo que permite al libre albedrío de entrar en una especie de relación de justicia con Dios» [12].

10. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 208.
11. E. Gilson, «Le Moyen Âge et le naturalisme antique», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, p. 32.
12. *Art. cit.*, p. 22.

3. *El conocimiento.*

En el terreno gnoseológico, las diferencias entre San Agustín y Santo Tomás se acentúan. Según la noética tomista, como ya observamos, el entendimiento agente elabora la inteligibilidad que encierra la imagen motivada por lo sensible, y la extrae de ella por un proceso de abstracción que la desmaterializa y universaliza. Esta luz natural del entendimiento humano, que convierte lo sensible en inteligible, es una participación y como un chispazo de la luz del entendimiento divino.

Pero mientras aquí el entendimiento humano elabora, él mismo, la inteligibilidad que contiene lo sensible, para San Agustín, el intelecto humano está directamente iluminado en sus operaciones por la luz divina. Esta iluminación divina no dispensa del conocimiento sensible, pero tampoco existe un proceso de conversión de lo sensible en inteligible, ya que, asistido por las ideas divinas, el intelecto agustiniano ve directamente lo inteligible inscripto en lo sensible. De tal modo, y gracias a esta iluminación, el intelecto ve la verdad de sus propios juicios, mientras que el intelecto tomista, lejos de ver la verdad de sus juicios, los debe producir. Sin esta asistencia de la iluminación divina, el entendimiento agustiniano no podría conocer la verdad. Para Santo Tomás, en cambio, es el intelecto el que apresa la verdad, sin este suplemento de luz que precisa en San Agustín.

Hay, por ende, para ambos autores, una luz recibida de parte de Dios, que capacita al hombre para conocer las cosas; pero mientras para San Agustín, esa luz le permite ver y recibir la verdad del juicio, para Santo Tomás esa luz elabora los conceptos y produce la verdad del juicio, al unirlos o separarlos: «La iluminación tomista consiste esencialmente en el don que Dios hace al hombre de la luz natural del intelecto» [13]. Y este posee el

13. E. GILSON, «Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin», p. 378.

doble poder de producir los conceptos y concebir la verdad. La iluminación agustiniana da al hombre una luz natural, a la cual le confiere el poder de recibir la verdad, dado que resulta incapaz de producirla.

Y lo mismo ocurre con la gnoseología bonaventuriana. En primer lugar, San Buenaventura modifica el esquema del aristotelismo, estableciendo que no es el intelecto agente, como para Santo Tomás, sino el posible el que rescata la inteligibilidad que contiene la especie sensible. Pero no podría enunciar ninguna verdad, si no la viera en las razones o ideas eternas de Dios. Las ideas divinas ejercen una acción reguladora sobre nuestro conocimiento y sólo advertimos la verdad, lo mismo que para San Agustín, *por* y *en* las razones o ideas divinas. Nuevamente, la luz divina ilumina, con sus razones eternas, el alma humana para que ésta pueda conocer y expresar la verdad.

En suma, mientras para San Agustín y San Buenaventura, el conocimiento verdadero sólo puede lograrse a la luz de las ideas divinas, para Santo Tomás, el conocimiento verdadero resulta elaborado por la luz natural de la inteligencia creada, que es una participación del entendimiento increado.

4. *La creación y las creaturas.*

Pero más elocuente aún para palpar las diferencias filosóficas entre los pensadores medievales resulta el problema de la creación. Todos los filósofos cristianos admiten el hecho de la creación, verdad natural revelada por Dios, aunque hubiese sido posible conquistarla con el solo empuje de la razón, pero no todos la conciben filosóficamente del mismo modo.

Para San Agustín, Dios produce el mundo *ex nihilo*. En primer lugar, crea la materia, informe e indeterminada, o «hace» la materia, según la expresión del Obispo de Hipona. Este casi no ser de la materia es aquello de lo cual se ha hecho la creación; pero Dios también ha

creado la forma, que configura a la materia y la perfecciona. Por ello, la creación implica para San Agustín, por así decir, dos momentos: hacer y perfeccionar.

Dios hace lo informe, esto es, la materia, y la perfecciona creando su forma. La creatura resulta, por ello, un *concreatum* de materia y forma. En tal sentido, «la creación consiste en conferir a este cuasi no-ser, que es la materia, el modo estable y definido, que no puede tener más que de la forma. Ahora bien, ¿qué es la forma, sino una participación en las reglas eternas, que son las ideas de Dios? Esta fijación y estabilización de la materia por la forma, de la cual resulta el ser, he aquí en lo que piensa San Agustín cuando habla de la creación» [14].

Dios cocrea la materia y la forma, haciendo la primera y perfeccionándola con la forma, imagen de una idea divina. Hacer y formar o perfeccionar son, por ende, simultáneos, y como la formación implica la plasmación de una idea divina en el seno de la materia informe, la *formatio* resulta para San Agustín, *creatio* de la materia más *illuminatio* por una idea o razón divina. Por ello, para Dios crear significa, «indivisiblemente, producir lo informe y llamarlo hacia sí para formarlo» [15].

Pero Dios ha creado, haciendo y formando a la vez, dos tipos de seres. Unos completamente acabados, como los ángeles, la tierra, los astros y el alma humana. Pero otros fueron creados sólo en germen, *invisibiliter, potentialiter, causaliter*, como las simientes primordiales de todos los vegetales y animales futuros. Unos seres, en consecuencia, fueron creados perfectos y concluídos, pero otros sólo fueron preformados o prefigurados en la condición de *rationes causales* o *rationes seminales*. Estas razones seminales son como gérmenes latentes en el seno de ciertas cosas y que se desplegarán con el transcurso del tiempo.

Dios creó, por consiguiente, todo de una vez. Algunas

14. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 266.
15. *Op. cit.*, p. 268.

cosas ya terminadas, otras en estado de desarrollo. Por tal motivo, las razones seminales, al desenvolverse, no explican la aparición de un ente nuevo, sino simplemente el surgimiento de algo ya previsto y predeterminado por Dios, ya que había sido creado por él en estado latente.

Y también para San Buenaventura, siguiendo en esto a San Agustín, las cosas están preñadas de razones seminales. Estas formas, imperfectas de suyo, precisan de un agente para alcanzar su perfección, o sea para pasar de la potencia al acto. La razón seminal contiene, virtualmente, potencialmente, lo que será la forma al resultar actualizada por un agente exterior. Pero la razón seminal o forma imperfecta, al ser despertada por una causa, no varía en su contenido, sino que asume o recibe un nuevo modo de ser. Y esta nueva modalidad que recibe la razón seminal, al pasar de la potencia al acto, es sustancial, y no simplemente accidental, ya que antes de la acción de la causa, sólo había inscripta en el ente una virtualidad, y no una sustancia.

Aunque San Buenaventura emplee aquí el vocabulario aristotélico, los términos de acto y potencia poseen un sentido muy distinto al que realmente poseen para el Estagirita y que Santo Tomás recobra. Según la óptica tomista, las formas no se hallan prefiguradas en el seno de la materia. Cuando se dice que las formas se hallan potencialmente en la materia, ello no significa que se encuentren latentes en ella, sino que la materia posee la potencia, o sea la capacidad meramente pasiva de recibir formas nuevas. De este modo, lejos de despertar formas ya preexistentes, las causas segundas inyectan, por así decir, en la materia, formas de las que estaba desprovista. En tal sentido, los agentes tomistas poseen, como dice Gilson, una aptitud creadora o cuasi-creadora, mientras que los agentes creados, para San Buenaventura, «no producen, en absoluto, ninguna quididad, ni sustancial, ni accidental, sino que hacen pasar al ente de una posición a otra» (*II Sent.*, 7, 2, 21).

Algo nuevo provocan los agentes para San Buenaventura, pues al penetrar en la razón seminal, la infor-

man positivamente, haciéndola pasar de una posición a otra, o sea de un estado virtual a un estado actual. Pero para el tomismo, la novedad que promueven las causas segundas es mucho más radical, porque gracias a su acción surge un nuevo ser, que de ninguna manera preexistía antes. En este caso, las causas agentes poseen una eficacia, que a San Buenaventura le parece excesiva, ya que menoscaban la omnipotencia del Creador; y es, por ello, que adopta la doctrina de las razones seminales para explicar el cambio que afecta a los seres.

Como nota Gilson, San Buenaventura prefiere equivocarse con respecto a la creatura, antes que minimizar la gloria de Dios; y es por ello que, al igual que San Agustín, las cosas adolecen de insuficiencia ontológica: «Al recoger en Dios las Ideas de Platón, como ya lo había hecho Plotino, sin contrabalancearlas por formas, esencias y naturalezas definidas, como lo hará Santo Tomás de Aquino, San Agustín llega a un universo cuya pobreza ontológica es notable. Sin duda, Dios hace ser a los seres lo que ellos son, pero él no los hace ser más que poca cosa: receptáculos de poca eficacia y poca inteligibilidad» [16].

Para todos estos teólogos, la naturaleza deriva de Dios; pero una vez creada, ella resulta autosuficiente, según Santo Tomás, en el sentido que ejerce sus propias operaciones de acuerdo con sus leyes específicas; por el contrario, la naturaleza no podría operar para San Buenaventura, sin el concurso divino, porque ella es ontológicamente menesterosa. En tal sentido, las cosas son simplemente signos o símbolos y a través de ellos es menester ascender hasta Dios. Por ello, la doctrina de San Buenaventura ha sido calificada como una mística simbólica o especulativa.

Pero el hecho de que las cosas sean los vestigios o

16. E. Gilson, «Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin», p. 376.

huellas que ha dejado Dios impresas en sus obras, no es algo puramene metafórico para San Buenaventura, sino que toda creatura, estructuralmente considerada, refleja al creador. Una cosa no posee su naturaleza propia y, como algo sobreañadido, resulta imagen de Dios. Por el contrario, ella imita a Dios en su constitución ontológica íntima. Todo el universo es como un libro en el cual se lee, por doquier, la misma Trinidad creadora, tal como lo dice San Buenaventura, en un hermoso texto, que traduce el fondo de su pensamiento: *creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix* (*Breviloquium*, II, 12).

En sintonía con ello, todo ente se define como una esencia, integrada, al modo de la Trinidad, por tres principios: la materia, la forma y la composición de ambas. Las esencias creadas imitan, en su estructura, la esencia increada de la cual dependen: «Un principio original o fundamento del ser, un complemento formal de este principio y un lazo que los une: el Padre que es origen, el Hijo que es imagen, el Espíritu Santo que es amor y comunicación, este orden interno que constituye la esencia divina es también la ley que rige la economía interna de los cuerpos creados» [17].

Los entes, por lo tanto, son signos del creador y nada hay común entre ellos y Dios: *Similitudo participationis nulla est omnino, quia nihil es commune (sc. Deo et creatura)* (*I Sent.*, 35).

Para Santo Tomás, en cambio, como ya vimos, los entes participan de Dios, que es el ser, el cual queda inscripto en el corazón de lo real como lo más íntimo, de modo tal que el *esse* resulta común a Dios y a la creatura. Pero esta doctrina del *esse* es propia y exclusiva de la metafísica tomista, ya que casi todos los teólogos medievales han quedado solidarios de la *essentia*, determinándola como la raíz última de lo real.

17. E. Gilson, *La filosofía de San Buenaventura*, p. 206.

5. *La idea de Dios y su existencia.*

En primer lugar, San Agustín. También él, como filósofo cristiano, buceaba en el texto de la Escritura y también él detuvo su atención en el famoso pasaje del *Exodo:* «Atended a las palabras que nos dice Nuestro Señor Jesucristo: 'Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados'. ¿Qué significa: 'si no creéis que yo soy?' *Ego sum,* ¿qué? El no agregó nada; y porque no añadió nada, su palabra nos embaraza. Uno esperaba, en efecto, que él dijese lo que era, y, sin embargo, no lo ha dicho» (*In Joannis Evangelium,* Tract. XXXVIII, 8-10).

Texto realmente notable. La respuesta de Dios ha sido, como lo nota San Agusín, lacónica y embarazosa. «Yo soy»; pero, ¿qué?, exclama San Agustín, esperando ansiosamente que dijese lo que era; pero no lo dijo, y no lo dijo, como pensará más tarde Santo Tomás, justamente porque El no es tal o cual cosa, porque El no es esto o lo otro, porque Dios simplemente *es.*

Pero San Agustín no concluye de ese modo, sino que sigue interrogando: «¿Qué significa decir: *Ego sum qui sum,* sino: Yo soy eterno? ¿qué significa decir: *Ego sum qui sum,* sino: yo no puedo cambiar?» Dios es, por ende, el ser eterno que no puede cambiar, algo eternamente invariable, que es verdaderamente, porque no se muta, lo que cambia, en efecto, no es realmente, porque deja de ser una cosa para ser otra. Pero dejar de ser una cosa, para ser otra, es perder la esencia que se tenía, para adquirir otra. Moverse es dejar de ser lo que se es, para ser otra cosa. Luego, se es verdaderamente, cuando la esencia no se altera: «Ser verdaderamente, dice San Agustín, es ser siempre del mismo modo»: *vere esse est enim semper eodem modo esse.* Y lo que es siempre del mismo modo, resulta una esencia que no varía. Para ser siempre del mismo modo es necesario poseer una esencia invariable. Por ende, si Dios es el que es, porque no cambia, si Dios es verdaderamente, porque no varía, Dios resulta una esencia suprema e inmutable.

Aquí se pone en evidencia, con todo rigor, la concep-

ción esencialista del ser, propia de San Agustín. Ser es ser lo que se es, y ser verdaderamente es no cambiar nunca, ser siempre del mismo modo, como sólo Dios puede serlo. «Identificar así el *vere esse*, que es Dios, con el 'ser inmutable', es asimilar el *Sum* del *Exodo* a la οὐσία del platonismo» [18].

Dios es la «realidad» misma, porque es una esencia inalterable: «Dios es, por tanto, indubitablemente, sustancia, o, si este nombre le conviene mejor, esencia. Es lo que los griegos llaman οὐσία» (*De Trinitate*, 1. V, c. 2, n. 3). Cuanto menos varía la esencia, tanto más se es. A mayor estabilidad, mayor realidad, y como Dios no cambia en absoluto, posee el grado supremo de realidad.

Pero si Dios resulta lo que es siempre del mismo modo, él será la causa, al crear, fundamentalmente, de aquello que los entes son. Dios hace ser a las cosas, al hacerlas ser lo que son, mientras que para Santo Tomás, Dios hace ser a las cosas, en el sentido existencial de la palabra, y las hace, además, ser lo que son, pues hay que distinguir, según él, el ser (*esse*), del ser lo que se es (*essentia*).

El acto creador está, para San Agustín, por ende, centrado en la *esencia*, ya que Dios hace existir a las cosas, al hacerlas ser lo que son, o sea al conferirles una esencia que las constituye en lo que ellas son. «El acto propio de un *Deus-Essentia*, nos dice Gilson, es el de producir *entia*, al darles el existir [ser] en el sentido propio que San Agustín atribuía a ese término, es decir, 'de ser lo que ellos son'» [19].

En tal sentido, cabría decir que si bien el Dios de la fe es el mismo para San Agustín y Santo Tomás, el dios filosófico no lo es, ya que la determinación filosófica de Dios resulta sensiblemente distinta en ambos autores. En efecto, el *Deus-Essentia* de San Agustín, es tal o cual cosa, una esencia inmutable y perfecta, pero es siempre

18. E. Gilson, *Le Thomisme*, p. 103.
19. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 266.

algo, por sublime que sea. *El Deus-Esse* de Santo Tomás, no es tal o cual cosa, porque su esencia reside simplemente en ser, sin ser, por ende, algo.

Y de aquí, también surge la distinta visión del acto creador. Para San Agustín, Dios hace ser a las cosas, en la medida misma en que las hace ser lo que son. Para Santo Tomás, en cambio, Dios hace ser a las cosas, en el sentido existencial del término, dado que, fundamentalmente, les da el *esse*; y además de hacerlas existir, las hace ser lo que son. Y ambos aspectos o principios deben distinguirse en el ente ya creado, pues el ser (*esse*) permanece distinto de lo que la cosa es (*essentia*).

Y a la concepción esencialista del primer principio también ha quedado solidario San Anselmo, el cual ha recurrido al texto del *Exodo* para instruirse sobre la naturaleza de Dios. Ante él, exclama San Anselmo. «Sólo tú, Señor, eres lo que eres, y tú eres aquél que es: *Tu solus ergo, Domine, es quod es, et tu es qui es* (*Proslogion*, c. XXII). Dios es lo que es, y es lo que es, por ser inmutable, dado que lo que se muta, no es verdaderamente, lo que es: *in quo aliquid est mutabile, non omnino est quod est* (*Proslogion*, c. XXII).

Lo peculiar de Dios es ser siempre lo mismo, y ser siempre igual implica la posesión de una esencia que no cambia: «Por tal motivo, aunque él use, ocasionalmente, términos tales como *substantia* o *natura*, San Anselmo prefiere *essentia* para designar a Dios tomado como el ser mismo que está fuera y por encima de toda sustancia. Pues la *essentia* está con respecto al *esse* y al *ens*, en la misma relación que *lux* lo está con respecto a *lucere* y a *lucens*. La esencia, por ende, significa para él *lo que es*, o *lo que existe*, o *lo que subsiste*, y es a título de esencia suprema que Dios es supremamente existente»[20].

Dios existe, para San Anselmo, en razón de ser una esencia suprema, lo mismo que para San Agustín y San Buenaventura. Para este último, la existencia de Dios

20. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 56.

resulta evidente, y no necesita demostración, por ser también una esencia perfecta. La existencia de Dios se desprende, entonces, de su esencia, porque al ser Dios un ser perfecto, una esencia perfecta, debe existir necesariamente, pues en caso de no existir, no sería una esencia perfecta, lo cual contradice la noción misma de Dios: «Porque Dios, o la verdad suprema, es el ser mismo, con respecto al cual no se puede concebir nada mejor. Por ende, él no puede no ser, ni ser concebido como no siendo. En efecto, el predicado está incluido en el sujeto» (*In I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2).

Si Dios es el ser mismo, y él es perfecto, Dios existe. En caso contrario, no sería Dios. La idea de Dios, por ende, como ser perfecto, implica su existencia. Dicho aún de otra manera, si Dios es Dios, o sea si Dios es el ser y él es el ser perfecto, Dios debe necesariamente existir: «Si Dios es Dios, Dios es; ahora bien, el antecedente es de tal manera verdadero, que no se puede concebir que no sea; que Dios sea es, por ende, una verdad indubitable» (*De mysterio Trinitatis*, I, 1, 29).

El predicado, Dios existe, o la existencia de Dios, ya está contenida en el sujeto, o sea en la esencia o idea de Dios, concebido como un ser perfecto. Y esto es así, para San Buenaventura, por el carácter meramente esencial del término ser. Del hecho de que Dios sea Dios no se desprende que exista, sino sólo que sea lo que es. Pero ello se debe a que, para San Buenaventura, el verbo ser únicamente posee un sentido esencial.

Ser significa, para el Doctor seráfico, evidentemente, ser lo que se es, dado que Dios es o existe, por ser y al ser lo que es. Desde el momento, entonces, que Dios es, porque es lo que es, San Buenaventura establece una identidad semántica entre ser y ser lo que se es. Que Dios sea significa, por lo tanto, no que existe, en el sentido de que ejerza el acto de existir, sino que existe por ser lo que es.

Entre ser o existir, y ser lo que se es, no media, en consecuencia, ninguna diferencia. La esencia ha acaparado y absorbido el sentido existencial del verbo ser,

pues Dios es o existe, por ser lo que es, o sea por ser una esencia perfecta. «Uno debería sorprenderse —escribe nuestro filósofo— si no se supiese qué noción de ser ha dictado esas fórmulas. Para que la existencia de Dios sea asimilable al ser de la cópula, que predica a Dios de sí mismo, es necesario que San Buenaventura no la conciba como de una naturaleza distinta a la relación de la esencia divina consigo misma, es decir, que él reduzca el ser existencial al ser esencial» [21].

El *esse*, por consiguiente, se disuelve en la esencialidad de la esencia divina, ya que la existencia de Dios se desprende de la perfección de su esencia. Dios existe, porque Dios es Dios, porque es lo que es, a saber, una esencia perfectísima.

Uno habrá notado ya el parentesco entre estas ideas y el argumento de San Anselmo, llamado ontológico, para demostrar la existencia de Dios. Pero mientras que para San Buenaventura, la existencia de Dios es evidente, porque la simple presencia de la idea de Dios en nuestra mente, nos obliga a reconocerla como tal, en San Anselmo, la idea de Dios no conduce inmediatamente a su existencia, sino que exige una explanación y un desarrollo.

El insensato dijo en su corazón que Dios no existe. Posee, por lo tanto, la idea de Dios como un ser perfecto y no se puede pensar, al respecto, algo más grande. Pero el insensato niega que tal Dios exista efectivamente. Mas si así fuera, se podría concebir algo más grande, es decir, un ser existiendo no sólo en el pensamiento, sino también en la realidad. Por ende, si el ser que concibe el insensato es el más grande que cabe concebir, Dios debe existir efectivamente, pues, en caso contrario, ese ser no sería el más grande. Pero como es el más grande que cabe concebir, Dios existe efectivamente no sólo en mi entendimiento, sino también, fuera de él, en la realidad.

La existencia resulta aquí como un ingrediente

21. *Op. cit.*, p. 60.

constitutivo de la idea de Dios y es, por ello, que la prueba de su existencia reposa en un análisis de la misma. Pero yendo ahora un poco más al fondo de la cuestión, si bien el argumento demuestra, para San Anselmo, la existencia de Dios, es Dios mismo quien fundamenta la prueba, porque si Dios no existiese, no podríamos tener su idea, tal como lo dice Gilson: «Si el solo hecho de pensar en Dios implica su existencia es que, en efecto, si él no existiese, lo más imposible de todas las cosas sería para nosotros pensar que existe, o, lo que es lo mismo, pensarlo» [22].

La existencia de Dios resulta necesaria para el pensamiento, porque ella es previamente necesaria en sí misma. San Anselmo sabe por su fe que Dios existe, y gracias a esa existencia, que él estima necesaria, posee la idea de Dios. Del análisis de esa idea, San Anselmo concluye que Dios existe; pero esta prueba no habría sido factible, si hubiésemos carecido de la idea de Dios, la cual no estaría presente en nosotros, si Dios no existiera.

El argumento, indudablemente, tiene su garra y el mismo Gilson ha reconocido las implicaciones filosóficas del mismo en un sugestivo artículo sobre la idea de Dios y las dificultades del ateísmo. Nos confiesa allí nuestro autor, que nunca ha sentido un apasionado interés por demostrar la existencia de Dios; antes bien, «la inexistencia, o no existencia de Dios, es la cuestión» [23].

La historia de la filosofía nos ilustra con distintas pruebas acerca de la existencia de Dios, pero no figura ninguna acerca de su inexistencia. Filosóficamente hablando, nadie ha demostrado hasta ahora, que Dios no existe. Las negaciones de Dios, como las de Nietzsche por ejemplo, conciernen al Dios moral-cristiano, pero no han sido justificadas racionalmente. Y, sin embargo, la

22. E. Gilson, «Sens et nature de l'argument de Saint Anselme», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1934, p. 16.

23. E. Gilson, «The idea of God and the difficulties of atheism», *Philosophy Today*, 1969, N.º 3/4, p. 174.

presencia en la mente humana de la idea de Dios a través de los tiempos plantea un curioso interrogante acerca de su origen. ¿Cómo es posible que los hombres hayan formado tal idea, o sea la de una causa tan diferente, en naturaleza, de sus efectos, «sin alguna noción preexistente o sentimiento de la divinidad?» [24].

Parece existir, por lo tanto, una relación necesaria entre la idea de Dios y su existencia de hecho, relación puesta de manifiesto por San Anselmo y San Buenaventura, pues podríamos imaginarnos como no existiendo al universo entero, «pero la única manera de hacer lo mismo con Dios, sería rehusar a tomar en cuenta su idea» [25].

Y nuestro filósofo insiste con su interrogación: «¿Cuál es la causa de la idea de Dios en nosotros y de sus excepcionales, por no decir, únicas, connotaciones existenciales?» [26]. Incluso, las cinco vías de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios, parten de una idea o definición nominal del mismo, que orienta y guía la búsqueda, pues, de no tenerla, no sabría qué va a probar.

Con todo, Santo Tomás rechaza el argumento de San Anselmo, porque la existencia de algo se «comprueba o se infiere, pero no se deduce» [27]. Por tal motivo, Santo Tomás ha demostrado la existencia de Dios, por cinco caminos distintos, partiendo de la experiencia, siguiendo así las indicaciones de San Pablo: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (*Epístola a los romanos*, I, 20).

Tanto la teología de San Agustín, como la de San Anselmo y la de San Buenaventura son teologías esencialistas, desde el momento que la esencia constituye la naturaleza de Dios. En tal sentido, Dios es una esencia suprema. El es lo que es, y, en consecuencia, ser, para las

24. *Art. cit.*, p. 186.
25. *Art. cit.*, p. 192.
26. *Art. cit.*, p. 194.
27. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 61.

cosas, significará, ser lo que son, de modo tal que la raíz última de la realidad creada resulta su esencia, en razón de la cual los entes son justamente lo que son. Hacerlos existir significa simplemente hacerlos ser lo que son.

La teología tomista, en cambio, posee una raigambre existencial, porque la existencia de Dios ha de ser probada a partir de datos existentes y concretos, y no deducida de la esencia. Las teologías esencialistas derivan la existencia de Dios, analizando su esencia. La teología de Santo Tomás se remonta a la existencia de Dios, inspeccionando la existencia inmediata. De la esencia a la existencia, tal es el método adoptado por los teólogos esencialistas. «De las existencias dadas en la experiencia a la existencia inferida de su causa»[28], tal es el camino seguido por Santo Tomás.

Por otra parte, las cinco vías tomistas desembocan en Dios, pero no concluyen que él sea el acto puro de ser, el *ipsum purum esse*. En la última edición de su riquísima obra sobre el tomismo, Gilson se ha retractado de lo que expresaba, al respecto, en la edición anterior. Ninguna de las cinco pruebas que conducen a Dios, se basa en la famosa composición de *essentia* y *esse*, sino que son completamente independientes de ella: «Me retracto sobre ese punto de lo que escribía en la quinta edición sobre una así llamada prueba de la existencia de Dios fundada sobre la dependencia de los *entia* por relación a un primer *Esse*, que es Dios. En primer lugar, Santo Tomás jamás ha utilizado la composición de *essentia* y *esse* en lo finito para probar la existencia de Dios. Además, la composición de *essentia* y *esse* no es un dato sensible, incluso en el sentido amplio del término. Vemos la motricidad, la contingencia, los grados de ser, etc., pero vemos tan poco esta distinción de *esse* y *essentia*, que muchos rehúsan admitirla. Faltaría la evidencia

28. *Op. cit.*, p. 65.

sensible requerida en el punto de partida de semejante prueba» [29].

Las pruebas tomistas son, por ende, existenciales, porque parten de la existencia sensible para alcanzar la existencia de Dios, y no porque presupongan la noción del *esse*. Por supuesto, que, una vez obtenida esta noción, como reflejando la esencia divina misma, «la noción de Dios, puro acto de ser, refluye sobre todo lo que se ha dicho de él, comprendidas allí las pruebas de su existencia, pero éstas la preceden, y no la implican» [30].

Lamentablemente, como veremos de inmediato, esta noción clave del pensamiento tomista padeció un eclipse total, cuyas consecuencias filosóficas recién se están poniendo de manifiesto y que han sido decisivas en amplios sectores del pensamiento moderno e, incluso, contemporáneo.

29. *Op. cit.*, p. 97.
30. *Op. cit.*, p. 97.

Capítulo VI

ESCOLASTICA Y PENSAMIENTO MODERNO

Tres años después de la muerte de Santo Tomás, ocurrida en 1274, el obispo de París, Etienne Tempier, condenaba 219 tesis averroistas, y esta decisión marcó un hito en la historia del pensamiento medieval por las implicaciones que sobrellevaba.

En primer lugar la censura trasuntaba una desconfianza hacia todos los hallazgos de la razón y las verdades que hasta ese momento habían pertenecido al campo del conocimiento natural, pasaban ahora al terreno de la fe, afirmándose que sólo a su luz resultaban accesibles.

En segundo lugar, ello trajo aparejado una ruptura entre la razón y la fe, que estaban viviendo íntimamente unidas. Y tal separación fue lo que cambió, a juicio de nuestro autor, el rumbo de la especulación medieval: «Después de 1277, uno ve cómo cambia la marcha de todo el pensamiento medieval. Tras su corta luna de miel, teología y filosofía creen advertir que su boda había sido un error. En espera de la separación de cuerpos, que no tardará, se procede a la separación de bienes. Cada una vuelve a tomar posesión de sus problemas y prohibe a la otra que los toque» [1].

No se podría, quizás, expresar mejor, el divorcio que comenzó a gestarse a partir del año 1277 entre la fe y la

1. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 288.

razón y que se consumó, como ya dijimos, en el s. XVI. Y tal distanciamiento entre esos dos órdenes de saber motivó, asimismo, nada menos que el ocaso del medioevo cristiano: «Cuando se empezó a interpretar su alianza como sospechosa promiscuidad fue cuando acaeció la caída de la cultura medieval» [2].

1. *La esencia y la existencia.*

Pero ese acto doctrinal tuvo otras repercusiones, de enorme importancia en el dominio metafísico. Es bien sabido que no todas las proposiciones condenadas eran averroistas, pues, entre ellas, se podían contar algunas de cuño tomista, como, por ejemplo, la famosa tesis de la composición y distinción real, en toda cosa creada, entre la *essentia* y el *esse*. Pero ya desde el año 1270, varios maestros de la Universidad de París habían comenzado a oponerse a ciertas enseñanzas de Santo Tomás y tal oposición se acentuó luego de su muerte, sobre todo, después de la condenación de 1277. Tales adversarios elaboraron una serie de correcciones (*correctoria*) de la doctrina tomista, entre las cuales se destaca la que escribiera el franciscano inglés William of La Mare. Pero la réplica no se hizo esperar, pues el dominico inglés Richard Clapwell o Thomas of Sutton corrigió, a su vez, las correcciones hechas por su compatriota, y a este esfuerzo por defender a Santo Tomás se sumó también, posteriormente, el dominico francés John Quidort, modificando también las correcciones del franciscano inglés. De este modo, la polémica doctrinal en torno al pensamiento de Santo Tomás se convirtió en una oposición entre dos órdenes religiosas, pero ni adversarios, ni defensores llegaron a comprender, según Gilson, el verdadero sentido de las tesis tomistas.

Aunque parezca increíble, «lo que fue, quizás, lo más

2. E. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 117.

profundo del mensaje filosófico de Tomás de Aquino, parece haber quedado prácticamente olvidado, después de su muerte»[3]. Y fue olvidado en razón de las disputas filosóficas que se suscitaron en torno a la célebre tesis de la composición y distinción real, entre las cuales merece una consideración especial, la que sostuvieron un discípulo de Santo Tomás, Egidio Romano o Gil de Roma, con un adversario del tomismo, Enrique de Gante: «En un estudio especialmente dedicado a la historia de esta polémica post-tomista, la controversia entre Enrique de Gante y Gil de Roma, concerniente a la estructura metafísica del ser finito, ocuparía, quizás, el lugar central»[4].

Esta controversia ha quedado registrada en la obra de E. Romano, titulada *Theoremata de esse et essentia.* Y es aquí donde el *esse* tomista comienza a desaparecer del horizonte especulativo. Por ello, este trabajo reviste una particular importancia.

Ya habíamos observado que Santo Tomás habla, preferentemente, de composición entre la *essentia* y el *esse*, y no de distinción. Aunque medie también una distinción entre ambos principios, él se refiere a ella diciendo que el *esse* es distinto (*aliud*) de la esencia, pero en su obra jamás figura la expresión «distinción real» (*distinctio realis*). Por ello, Gilson hace notar, citando al respecto a Chossat, que Egidio fue el inventor de la distinción real, pero de la distinción real entre la *essentia* y la existentia, que no es, de ninguna manera, la distinción tomista entre la *essentia* y el *esse*.

En efecto, y tal como se halla hoy día la investigación sobre este punto, Egidio parece haber «reificado» la distinción real, al concebirla como una distinción entre cosa y cosa. En tal sentido, la esencia sería una cosa y la

3. E. Gilson, *Being and some philosophers*, p. 154.
4. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 451.

existencia, otra: *Essentia et esse sunt duae res realiter differentes* (*Theoremata*, Th. XIX).

«Basta para nuestro propósito observar —escribe Gilson— que su lenguaje traduce una marcada tendencia a concebir el *esse* como una cosa y, en consecuencia, a comprender la distinción entre la esencia y la existencia como aquélla de dos cosas» [5]. Más que los términos importa aquí, como siempre, la semántica de los mismos. Aunque Egidio hable de distinción, entre la *essentia* y el *esse*, empleando los mismos vocablos tomistas, éstos han adquirido una nueva significación.

En primer lugar, la noción de *essentia* ya no es la misma. Para Santo Tomás, la *essentia* designa la cosa misma existente, en lo que ella es, y antes de ser actualizada por el *esse*, no posee ningún *status* ontológico propio. Sólo existe junto con el *esse*, que hace de ella un *ens* real. Para Egidio, en cambio, la *essentia*, antes de existir, goza de una cierta actualidad, aunque ésta no es tanta como para poder existir de hecho. Ella es, por ende, sin el *esse* o *existentia*, y ésta le conferirá lo que le falta para poder existir efectivamente como un ente más.

En segundo lugar, tampoco la noción del *esse* es la misma. El *esse* tomista es aquello que actualiza la esencia y hace de ella un *ens* existente. Para Egidio, por el contrario, lo que hace que un ente sea un ente resulta la forma: *quaelibet forma dat rei quod sit ens* (*Theoremata*, *Th.* XIII). Y dado, entonces, que la actualidad de la esencia no basta, según Egidio, para que ella exista, precisa de algún elemento complementario, que supla esa carencia de actualidad, a saber la *existentia*: «Toda cosa es un ente (*ens*) por su esencia; no obstante, puesto que la esencia de un ente creado no es un acto completo, sino que está en potencia con respecto a la existencia, la esencia no es suficiente para que la cosa exista actualmente, a menos que alguna existencia (*aliquod esse*) se le sobreañada como un acto y complemento de la esencia.

5. E. Gilson, *Le Thomisme*, p. 450.

En consecuencia, la cosa existe en virtud de la existencia sobreañadida a la esencia o naturaleza» [6].

De este modo, resume Gilson el núcleo de la cuestión. El *esse* o *existentia* constituye para Egidio la última adición que recibe la esencia para que ésta pueda existir como un ente concreto. El *esse* no es, por ende, como para Santo Tomás, el acto primero en virtud del cual la cosa existe, sino como muy bien dice nuestro autor, «un suplemento de actualidad en la misma línea de la esencia» [7].

Pero si el *esse* o la existencia egidiana está en la misma línea de la esencia, la distinción que él propone entre la *essentia* y el *esse*, o entre la *essentia* y la *existentia*, sería una distinción entre *essentia* y *essentia*, es decir, entre una *essentia* posible y una *essentia* actualizada, como atinadamente Gilson lo subraya: «Como muy bien lo dice el P. Hocedez, tomada literalmente la expresión de distinción *inter rem et rem* implicaría hacer de la distinción entre la esencia y la existencia, una distinción *inter essentiam et essentiam*» [8].

Y de este modo nació la distinción entre la esencia y la existencia, que ha terminado por dominar, como señala Heidegger, la historia del pensamiento occidental, aunque él ignore su origen. Pero esta distinción, insistimos, de ninguna manera traduce la distinción tomista entre la *essentia* y el *esse*, aunque con la mayor frecuencia se las identifique. Empero, sólo coinciden en los términos, y nada más que en los términos, pues la distinción tomista se verifica en el seno mismo de lo real existente, ya que *essentia* y *esse* se distinguen en el ente concreto una vez creado. Para Egidio, en cambio, *essentia* y *esse* no son principios constitutivos del ente real, sino que parecen designar grados ontológicos del ser. La esencia poseería

6. E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 742.
7. *Op. cit., loc. cit.*
8. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 450.

un grado mínimo o reducido de realidad y, al recibir su complemento existencial, alcanzaría su grado máximo.

Es, por ello, que Egidio ha sido el inventor de la distinción real entre la *essentia* y la *existentia*, pues aunque haya en la metafísica tomista una distinción entre la *essentia* y el *esse*, se trata siempre y, fundamentalmente, de una composición de principios. En tal sentido, *essentia* y *esse* resultan componentes reales de la cosa existente, y no grados de realidad. Por ello, Egidio habla generalmente de distinción, pero no de distinción entre principios constitutivos del ente actual, sino de distinción entre la *essentia* y la *existentia*, entendida como una distinción entre una *essentia* posible y su complemento o *existentia*. En tal sentido, el *esse* o la *existentia* designa, para Egidio, la perfección última de la esencia, que se le agrega a ésta para que pueda existir, y no el acto primero que actualiza la esencia y sin el cual ella no es absolutamente nada.

Aquí se palpa, evidentemente, la distorsión sufrida por la auténtica cupla tomista *essentia-esse*, que comienza a ser sustituida por el binomio *essentia-existentia*, en el sentido inaugurado por Egidio Romano. En esta última pareja, no sólo la *essentia*, sino especialmente el *actus essendi* de Santo Tomás, han desaparecido completamente. Y esta pérdida del *esse* tomista ha tenido graves consecuencias en el plano metafísico, como veremos de inmediato.

En ese torbellino doctrinal, que se desató dos años después de la muerte del Aquinate, un dominico inglés, Thomas of Sutton, también conocido como *Thomas anglicus*, parece haber entrevisto, a juicio de Gilson, el genuino sentido de la tesis tomista. Este autor le reprocha a Egidio el haber concebido las esencias como preexistiendo a la actualidad definitiva que logran merced a la existencia, pues antes de resultar actualizadas por el *esse*, argumenta Sutton, ellas no están en la condición de seres posibles, sino que no son nada.

Sutton también permanece fiel a Santo Tomás cuando aborda el problema de la limitación del *esse* por parte

de la *essentia*, y aunque los términos que utiliza no son, a veces, de estirpe estrictamente tomista, «no hay ninguna razón para suponer que Sutton no haya realmente comprendido la auténtica posición de Tomás de Aquino» [9].

Pero también Enrique de Gante, quien polemizó con Egidio Romano, contribuyó decisivamente, al eclipse del *esse* como *actus essendi* de Santo Tomás. La raíz última de las creaturas es para Enrique la esencia. Y esta esencia se identifica con una idea divina; pero esta esencia o idea divina posee un ser propio, que él denomina con la expresión *esse essentiae*: «El ser de una esencia tomada precisamente *qua* esencia es lo que Enrique llama 'ser de la esencia' (*esse essentiae*)» [10].

Si bien en Santo Tomás, a una esencia creada le corresponde una idea de la mente divina, posible modo de participación en el *esse* divino, ella no posee un *esse* propio con el cual subsistiría de algún modo y que sería distinto del *esse* de Dios. Por el contrario, las ideas divinas, como ya hemos dicho, se identifican totalmente con el *esse* divino, de modo tal que no gozan de un *esse* particular. Para Enrique, en cambio, las cosas que serán creadas resultan conocidas por Dios en sus ideas y poseen un ser pequeño, un ser diminuto (*esse diminutum*); y este ser de la esencia podrá convertirse en un ser de existencia actual, que es el modo perfecto de ser, si Dios se decide crearla.

Tal postura no implica ninguna composición de esencia y ser, como en el caso tomista, pero sí una cierta distinción, aunque no de raigambre tomista. Dado que una esencia posible no es una esencia actualizada, media entre ellas no sólo una distinción de razón, sino también una distinción conceptual. «No obstante, puesto que una esencia como tal es algo distinto de una esencia existente, su distinción en nuestra mente no es sólo de razón, sino

9. E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 424.

10. *Op. cit.*, p. 450.

que es la de dos nociones (*non solum ratione differunt sed etiam intentione*). Esto quiere decir que ella emplea dos conceptos distintos para significar una esencia y una existencia» [11].

La existencia, en tal sentido, no es un complemento metafísico de lo real, sino simplemente una esencia posible, que ha sido actualizada o creada por Dios. El ser, por lo tanto, como algo distinto del ente, y de lo que él, es, o sea de su esencia, está aquí totalmente ausente, y no jugará tampoco ningún papel en la metafísica de Duns Scoto. (1265-1308)

Para el Doctor sutil, Enrique de Gante ha sido una figura más importante que Santo Tomás y es, incluso, su interlocutor de preferencia. No es, por ende, extraño, que siga su misma línea de pensamiento. La postura de Duns Scoto con respecto a la relación entre la esencia y la existencia puede desdoblarse en dos partes, ya se trate de la distinción entre ambas, o de su composición.

Cuando aborda el problema de su distinción en sentido tomista, Duns Scoto responde: *non capio.* Por ello, según su criterio, no media ninguna distinción real entre la *essentia* y el *esse*: *simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia* (*Op. Ox.*, 1. IV, dist. 13, q. 1).

Sin embargo, Duns Scoto advierte que una esencia creada, actualmente existente, se distingue de una esencia meramente posible. Una esencia, por lo tanto, al ser creada por Dios, abandonará su condición ontológica de ente puramente posible, para asumir un nuevo *modo* de ser. De acuerdo con esto, la existencia no es nada más que una *manera* de ser de la esencia: *Ad secundum dici potest quod essentia et ejus existentia in creaturis se habent sicut quidditas et modus, ideo distinguuntur* (*Op. Ox.*, I, d. 2, q. 2). La existencia se comporta con respecto a la esencia, como una nueva modalidad que ella adquiere, al ser creada por Dios.

En el fondo, al no comprender el sentido del *esse* to-

11. *Op. cit.*, p. 761.

mista, Duns Scoto ha hablado de la distinción entre la esencia y la existenca en términos muy próximos a los de Enrique de Gante: «Duns Scoto no ha negado, hablando con propiedad, la distinción tomista de *esse* y *essentia*, porque, para él, la noción de *esse*, de *actus essendi* o acto de ser, no presentaba ningún sentido distintamente apresable. Por lo tanto, él ha transpuesto el problema sobre un plano en el que sus datos le resultaban inteligibles. No ya el de la distinción entre *esse* y *essentia*, sino aquél de la distinción entre la esencia y su 'ser de existencia actual'» [12].

Incluso, Gilson cita un texto de Fr. A. de Brindisi, discípulo de Scoto y según el cual la esencia como lo meramente posible, sería más perfecta que la existencia, como lo posible actualizado, o, dicho de otro modo, el ser de la esencia sería más perfecto que el ser de la existencia: *Inter esse essentiae reale et existentiae est ordo perfectionis, et probatur, quia esse essentiae est perfectius esse existentiae, quia esse existentiae est quoddam accidentale adveniens naturae* (*Scotus dilucidatus in II Sent.*, p. 724) [13].

La esencia, según este texto, que traduce fielmente el pensamiento de Scoto, sería más perfecta que la existencia, porque ésta es algo que adviene accidentalmente a la naturaleza. La esencia, como algo simplemente posible, es un *ens diminutum*; pero es perfecta en sí misma, ya que está totalmente constituida con los atributos pertinentes de su contenido eidético. Cuando Dios la hace pasar de su estadio de posibilidad a su estadio de actualidad adquiere una nueva *modalidad*, un nuevo *grado* ontológico, a saber, la existencia, como algo que le sobreviene accidentalmente. Por tal motivo, la existencia es un accidente de la esencia, la cual le inflige un nuevo modo de ser, al afectarla o actualizarla. Por ello, la no-

12. E. Gilson, «Cajétan et l'existence», *Tijdschrift voor Philosophie*, 1953, 15, p. 274.
13. E. Gilson, *Being and some philosophers*, p. 92.

ción de ser como *accidente* no está reñida con la noción de ser como modalidad, pues la existencia es algo que le acaece u ocurre (*accidit*) a la esencia, con lo cual ésta adquiere una nueva manera de ser.

Y de este modo, Scoto se asocia con Avicena, quien ya había determinado el ser o la existencia como un accidente de la esencia. Una de las contribuciones más importantes de Avicena, en el terreno metafísico, consiste en haber advertido el carácter no analítico de la existencia. En efecto, por más que el entendimiento inspeccione el contenido de una esencia, no encontrará nunca en ella la existencia como un ingrediente constitutivo de la misma. En tal sentido, la existencia o el ser desborda el plano de la esencia, porque no es una nota inteligible de la esencia como tal.

Indudablemente, ello fue un dato significativo para el descubrimiento posterior del *esse* como *actus essendi*, pues éste coincide con la existencia aviceniana en el hecho de que ambos rebasan el contorno de la esencia. Pero el *esse* tomista es un *acto*, en tanto que el ser para Avicena es un *accidente*, o sea algo adventicio a la esencia, que ya es de suyo, y no el fundamento primero que hace de ella un ente real y efectivo: «Avicena considera el *esse* —dice nuestro autor— si no ciertamente como un accidente, al menos como una adición a la esencia y un apéndice de la misma; sobreviene a la esencia como su último complemento, no como el primer acto que la hace ser un ser» [14].

Gilson no oculta su simpatía por Avicena y lo ha demostrado reiteradamente, quizás porque tanto el teólogo musulmán como Santo Tomás, tenían en común el Dios del Antiguo Testamento. Incluso, la influencia de Avicena sobre Santo Tomás en el orden metafísico parece haber sido más decisiva que la de Aristóteles, ya que «las nociones filosóficas fundamentales de ente, cosa, sustancia y accidente, son habitualmente referidas

14. E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, pp. 162-163.

por él a la metafísica de Avicena, nunca a la de Aristóteles» [15].

Existir efectivamente, por lo tanto, resulta algo que le puede suceder a la esencia (*accidit eam*), si Dios decide crearla. Scoto sigue aquí las huellas de Avicena, al determinar la existencia como un complemento ontológico de la esencia: «Así, por ende, aunque la existencia sea realmente idéntica a la esencia real, la esencia de un hombre resulta formalmente distinta de su existencia. En tanto precisamente que esencia, ella no incluye su existencia. Por ello, retomando la terminología de Avicena, que él reforzaba sobre este punto, D. Scoto habla de la existencia como de un 'accidente' de la esencia, lo cual quiere decir que la existencia se agrega a la esencia como una determinación complementaria, no incluída en su definición» [16].

Media, por consiguiente, una distinción meramente *formal* entre la esencia y la existencia, porque lo que una cosa es (*essentia*), no se identifica con el hecho de que ella exista (*existentia*). Pero no media ninguna distinción real, pues la esencia actual coincide totalmente con su existencia de hecho. No hay, por ende, ninguna distinción entre una esencia existente y su ser de hecho, sino tan sólo formal o modal, pues la existencia de hecho traduce una nueva modalidad de la esencia. Pero una vez actualizada por una causa eficiente, la esencia se identifica plenamente con su existencia efectiva.

Con respecto ahora a la composición, el ente está, según Scoto, compuesto de finito e infinito, y esta composición juega un papel análogo a la de *essentia* y *esse*,

15. E. Gilson, «Quasi definitio substantiae», *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, p. 125. El mismo Gilson hace notar aquí que de las 426 citas de Avicena en las obras de Santo Tomás, sólo 36 se encuentran en los comentarios sobre Aristóteles, lo cual hace presumir que la dosis de metafísica aviceniana en el pensamiento de Santo Tomás es mayor que la de metafísica aristotélica.

16. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 203.

si bien es radicalmente diferente de ella. En tal sentido, el ente está compuesto de lo que él es y de lo que no es, o sea la creatura está compuesta de algo positivo y algo negativo. Lo positivo indica lo que ella es y lo negativo, lo que ella podría ser, pero de lo cual no es capaz. Dicho de otro modo, lo finito señala lo que ella es y lo infinito, aquello de lo que está privada [17].

Vemos así cómo se va alejando el pensamiento de la última escolástica de las intuiciones vertebrales de Tomás de Aquino. Pero más lamentable aún es el hecho de que ese alejamiento se haya verificado, incluso, en algunos seguidores de Santo Tomás, tal como es el caso de Cayetano. Resulta comprensible que Enrique de Gante y Duns Scoto adoptasen una actitud metafísica distinta a la del Aquinate, ya que no se reconocían discípulos suyos, pero resulta inaudito que quienes manifestaron su solidaridad con él, hayan dejado escapar la noción clave y central de su metafísica. Y la dejaron escapar, por supuesto, involuntariamente, pero parece ser un hecho innegable que algunos, como Cayetano, no hayan percibido el núcleo de la doctrina: «Uno comprende —escribe Gilson—, cómo eminentes tomistas, entre los cuales Cayetano es el ejemplo más ilustre, hayan, de alguna manera, remitido la doctrina, desde la cima del *esse* al plano de la esencia, y que lo hayan hecho sin tener la sensación de alterar en nada la doctrina» [18].

Al hablar de la inmortalidad del alma, ya habíamos advertido cómo Cayetano llegó a afirmar que esa verdad sólo resulta accesible a la fe, debido a su desconocimiento del *esse* tomista, que es el fundamento sobre el que se asienta para Santo Tomás ese preámbulo de la fe. Para Cayetano, en efecto, el ser de un ente se disuelve en el ente, no es algo distinto de él, o sea se diluye en su esen-

17. E. GILSON, «Sur la composition fondamentale de l'être fini», *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Roma, 1968.

18. E. GILSON, «La paix de la sagesse», p. 40.

cia. De esta manera, el *actus essendi*, como un principio no reductible al plano de la esencia, está totalmente ausente en los escritos del ilustre comentador: «Uno ve allí a Cayetano actuando, esterilizando la metafísica de Santo Tomás por una sabia operación practicada sobre la noción misma del primer principio y reduciéndola a una ontología donde las sustancias no tienen más el acto de existir» [19].

No por nada, su vocabulario está integrado por expresiones de E. de Gante y de D. Scoto. Al respecto, el *esse essentiae* y el *esse existentiae*, que él emplea, denotan su origen no tomista y, en consecuencia, su distanciamiento de la genuina doctrina de Santo Tomás: «Para que Cayetano haya aceptado argumentar en términos de ser de existencia actual, e, incluso, sostenido, que de ello había hablado Santo Tomás en *Contra gentiles*, II, 52, resulta necesario que él también haya dejado escapar, o eliminado la misma noción del *esse*. Tal es nuestra hipótesis» [20].

Pero dado que esta omisión no fue voluntaria, pues no se puede poner en duda la fidelidad de Cayetano a su maestro, a quien mucho amó, es necesario por ello que también se le perdone mucho [21]. De todos modos, «el tomismo de Cayetano, concluye Gilson, es la primera hipóstasis del de Santo Tomás de Aquino» [22].

Según nuestro filósofo, y aunque pueda sonar algo insólito, una de las razones que motivó este eclipse de las nociones metafísicas capitales de Santo Tomás fue, nada menos, que la preponderancia creciente de Aristóteles en las escuelas medievales. Es bien sabido que a comienzos del s. XIII, Aristóteles era una mala palabra y

19. E. Gilson, «Cajétan et l'humanisme théologique», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1955, p. 134.
20. E. Gilson, «Cajétan et l'existence», p. 273.
21. E. Gilson, «La paix de la sagesse», p. 36.
22. *Art. cit.*, p. 40.

que, incluso, según un decreto de la provincia eclesiástica del Sena, se prohibía bajo pena de excomunión su lectura; ello se debía, entre otras cosas, a que sólo se conocían los escritos del filósofo a través de los comentarios de Averroes, el cual le hacía decir cosas contrarias a la fe cristiana, tales como que Dios no es un ser providente, que el mundo no ha sido creado, y que no habrá ni castigo, ni recompensa por las acciones de esta vida.

Sin embargo, San Alberto y Santo Tomás advirtieron la categoría intelectual del filósofo pagano y bregaron denodadamente por congeniar las verdades de su doctrina con la revelación cristiana y lograr su integración. Por otro lado, esta simpatía hacia el filósofo griego por parte de los dominicos se veía comprometida, pues el averroismo latino también adhería a Aristóteles, pero siguiendo las pautas de Averroes.

Nadie duda hoy que la incorporación de Aristóteles fue una de las conquistas más notables de la filosofía medieval; pero no hay que olvidar tampoco que los teólogos escolásticos se esforzaron en conciliar la fe cristiana con toda la tradición filosófica vigente hasta ese momento. Aristóteles fue, sin duda, un ingrediente importante de la síntesis lograda, pero el neoplatonismo y la filosofía árabe, entre otros, jugaron también un papel decisivo. Al respecto, conviene hacer notar que Santo Tomás cita al Pseudo-Dionisio, 1.702 veces y que al definir una noción metafísica se remite a Avicena, y no al Estagirita, como destacábamos líneas atrás. Por ello, existe en todas las teologías medievales una apreciable dosis de aristotelismo, pero también de otros componentes, cuya exacta proporción se irá estableciendo progresivamente.

De todos modos, la autoridad de Aristóteles se fue afianzando y quedó prácticamente afirmada a mediados del s. XIV, a raíz de una carta que el Papa Clemente VI escribiera a los maestros y estudiantes de la Universidad de París en el año 1346. En ella, el Papa los censura «por descuidar y despreciar los honorables escritos del Filósofo, como también de otros antiguos maestros y comen-

tadores, cuyo texto deberían seguir en la medida que no contradiga a la fe católica» [23].

Gilson hace notar que este Aristóteles «no contrario a la fe» comenzó a oponerse a Tomás de Aquino en el seno mismo de la escuela tomista: «Agustinismo, averroismo, escotismo y ockamismo se han opuesto al tomismo desde fuera, pero desde 1270, este Aristóteles no contrario a la fe, ha comenzado a oponerse a Tomás de Aquino dentro de la así llamada escuela tomista misma» [24].

De aquí nació un aristotelismo, que no fue ni Averroes, ni Santo Tomás, ni siquiera Aristóteles mismo, sino tan sólo un aristotelismo no contrario a la fe. Aristóteles, por lo tanto, parece haber sido uno de los mayores obstáculos para que se advirtiera la originalidad del pensamiento tomista, cosa que le ocurrió a Cayetano; pero no sólo eso, con ser ya mucho, sino que también ocasionó, a juicio de nuestro autor, nada menos que la descomposición de la teología escolástica del siglo de oro: «Este esfuerzo por purificar el tomismo de Tomás de Aquino, reemplazando la metafísica del Doctor Angélico con la de un aristotelismo moderado fue cabeza de un brillante futuro; su triunfo perdurará tanto como el de Cayetano. En el s. XIV, él causó la desintegración del tomismo en la escuela dominica y la desintegración del escotismo en la escuela franciscana. Brevemente, causó la desintegración de la teología escolástica del s. XIII» [25].

Pero sigamos analizando las consecuencias de este oscurecimiento de las nociones auténticas de la metafísica tomista, acontecido al atardecer del medioevo. Liberándose de su sujeción al texto de Aristóteles, Francisco Suárez escribió un tratado de metafísica, en el cual definió el vocabulario empleado en la Escuela; pero de esa manera, Suárez contribuyó a la esencialización de la fi-

23. E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 471.
24. *Op. cit.*, p. 471.
25. *Op. cit., loc. cit.*

losofía que se cultivaba en ella, y que fuera tan decisivo en el nacimiento de la metafísica moderna, acentuando así el olvido del *esse* tomista, como veremos a renglón seguido.

Como para Santo Tomás, el objeto de la metafísica resulta para Suárez el *ens*. Pero el *ens* suareciano no es el *ens* tomista, ya que Suárez distingue entre el *ens* como participio presente y el *ens* tomado como nombre. En el primer caso, el *ens* designa una esencia real dotada de existencia actual; en el segundo, el *ens* señala también una esencia real, pero desprovista de existencia: «En efecto, tomada en el sentido de un nombre, *ens* significa lo que tiene una esencia real, prescindiendo de la existencia actual, es decir, no excluyéndola o negándola, sino apartándola simplemente por abstracción; al contrario, en tanto que participio, *ens* significa el ser real mismo, que posee la esencia real con la existencia actual y, de esta manera, él la significa como más contraída» (*Disp. met.*, II, 4,8).

Mientras que para Santo Tomás, el *ens* designa, únicamente, lo que tiene el *actus essendi* (*esse habens*), para Suárez, en cambio, el *ens* indica la esencia, con o sin la existencia actual. De este modo, el *ens* resulta posible o actual. Y en los dos casos se trata de una esencia real, pues la palabra real no significa más, a partir de ahora, lo que existe, sino lo que pertenece a la cosidad de la cosa, aunque ésta no exista efectivamente. Real designa, entonces, no ya lo actual, sino el contenido eidético de una esencia, o la suma de sus notas inteligibles, aunque esa esencia sea meramente posible.

En tal sentido, una esencia real no es una esencia contradictoria, y puede existir de hecho, justamente porque no implica ninguna contradicción interior: *Si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chimericam, sed veram et aptam ad realiter existendum* (*Disp. met.*, II, 4 4).

El *ens*, por lo tanto, se identifica con la esencia, o,

dicho de otro modo, la esencia agota ontológicamente el *ens*. Pero Suárez sabe que una esencia real, puramente posible, carece de existencia y que para existir efectivamente resulta necesario que Dios la cree. «Como todo teólogo cristiano, leemos en *L'être et l'essence*, Suárez admite, además, que ninguna esencia finita posee la existencia de pleno derecho, sino que cada una posee la suya por un acto divino de creación» [26].

En efecto, todos los pensadores cristianos coinciden en afirmar que ningún ente creado posee, en sí mismo, la razón de su existencia y que, por ende, la existencia resulta algo distinto de la esencia. Pero no todos han concebido del mismo modo la esencia, ni la existencia, ni tampoco la relación que ambas mantienen, pues la distinción mencionada entre la esencia y la existencia, que casi todos los teólogos cristianos comparten, no es una distinción entre principios constitutivos de lo real, como es el caso de Santo Tomás.

Al abordar este problema, Suárez adopta los términos de Egidio Romano, interpretando, por ende, la famosa distinción como una entre dos cosas. Por ello, Suárez interroga «*si essentia et existentia sunt res diversae* (*Disp. met.*, XXXI, 3, 7). Pero lejos de distinguir entre la *essentia* y la *existentia* como entre lo posible y lo actual, Suárez se pregunta si ambas pueden distinguirse en la cosa misma ya existente, tal como lo indica Gilson: «Tal como Suárez mismo lo define, el punto en litigio consiste, en efecto, en saber, si lo que él llama el ser de la esencia actual (*esse actualis essentiae*), es decir, la esencia establecida como un ser actual verdadero, requiere además, para poder existir, de esta actualidad distinta que se llama existencia» [27].

No se trata, por lo tanto, de la distinción entre una esencia real posible y una esencia real actualizada, cosa que Suárez acepta como la mayoría de los teólogos cris-

26. E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 151.
27. *Op. cit.*, p. 149.

tianos, sino que se trata de saber, si en el seno de la esencia real actualizada o existente (*esse, actualis essentiae*) media una distinción entre la esencia y la existencia.

Pero, planteada así la cuestión, ella recibirá, evidentemente, una respuesta negativa, pues no es posible distinguir, en una esencia actual, entre ella y su existencia. Dicho de otro modo, entre una esencia existente y su existencia de hecho, no media ninguna distinción. Dejemos la palabra a nuestro autor para que nos exprese la postura suareciana con toda la nitidez deseada: «No se trata, entonces, más que de saber, si resulta posible distinguir realmente entre la existencia actual de una esencia y esta misma esencia actual que existe. Seguramente no. Entre una esencia existente así concebida y su existencia, no puede haber más que una distinción de puntos de vista sobre una sola y misma realidad, brevemente, una simple distinción de razón» [28].

Evidentemente, esencia y existencia no son dos entidades distintas, sino dos aspectos de una sola entidad, que sólo se pueden distinguir nocionalmente. Aquí se puede palpar cuán lejos está la postura de Suárez, de la de Santo Tomás. Muchos autores afirman que mientras Santo Tomás estableció una distinción real entre la esencia y la existencia, Suárez admitió que ella era sólo de razón. Pero hay que aclarar, con todo vigor, que no se trata, en absoluto, de la misma distinción, pues mientras Santo Tomás distingue realmente entre la esencia de una cosa y el ser que la actualiza, Suárez, por su parte, sólo distingue conceptualmente entre lo que la cosa es, o esencia, y el hecho de que ella sea, o existencia. Y decimos, conceptualmente, porque entre lo que la cosa es, y el hecho de que ella sea, no media ninguna distinción efectiva, ni, por ende, tampoco existe ninguna composición de principios como para Santo Tomás.

Lo que gobierna aquí el planteo de la cuestión y determina la solución apuntada es la noción de ser que Suárez posee. Como ya lo decíamos, la esencia acapara,

28. *Op. cit.*, p. 152.

según él, todo el ser. Preguntar, por consiguiente, si en una esencia actual existente, hay algo distinto de ella, implica decir que la esencia no agota el ser, lo cual contradice, manifiestamente, la noción misma de ser de la que Suárez parte. A ello se debe que, en la esencia actual, no haya nada más que notas esenciales, es decir, que la existencia de la esencia, una vez realizada, no se distinga de esa misma esencia. Pero, al respecto, cabe citar la atinada observación de nuestro filósofo: «La verdadera cuestión consiste, en efecto, en saber si, precisamente, la actualidad completa del ser real puede definirse, íntegramente, sobre el único plano de la esencia, o, en otros términos, si la existencia es acto último de la esencia en la línea misma de la esencia» [29].

Ya sabemos que, para Santo Tomás, el ente debe su actualidad y su existencia al *esse*, el cual, al actualizar la esencia, que de suyo no es nada, hace de ella y con ella un ente existente, componiéndose con ella y distinguiéndose de ella real y metafísicamente. Para Suárez, en cambio, no hay en lo real concreto, ningún acto que sea distinto realmente de la esencia y con la cual se componga para forjar el ente inmediato.

De esta manera, Suárez ha reforzado, considerablemente, el esencialismo, al afirmar que la esencia constituye el fondo y la raíz última de lo real. Pero, simultáneamente, ello lleva aparejado la desexistencialización de la realidad, pues en la realidad no hay más que lo que ella es: «Y es así cómo el último gran intérprete del pensamiento medieval ha transmitido la esencia, metafísicamente exenta de toda traza de existencia, al pensamiento moderno, en los últimos años del s. XVI y comienzos del s. XVII, en los cuales los descubrimientos de la ciencia quebraban, en todos los dominios, tantas esencias sumariamente construídas por un pensamiento que las había imprudentemente considerado como idénticas a las de las cosas» [30].

29. *Op. cit.*, p. 150.
30. *Op. cit.*, pp. 157-158.

Aquí se comienzan ya a perfilar las graves consecuencias que tuvo para el pensamiento moderno el olvido del *esse* tomista. En plena gestación del mundo moderno, las intuiciones centrales de Santo Tomás no jugaron ningún papel, porque habían quedado completamente inadvertidas. La influencia de Suárez, en cambio, fue notable, pero lejos de favorecer la especulación filosófica, la llevó por un rumbo, que desembocó finalmente en una filosofía totalmente abstracta, como la de Hegel, porque se había eliminado de lo real la savia existencial del *actus essendi*, con lo cual se obnubiló el fundamento que otorga al ente su gravedad ontológica y su peso existencial.

«Es un hecho de una importancia histórica considerable que Descartes, por ejemplo, alumno de los alumnos de Suárez, no haya heredado más que una filosofía primera cortada de su raíz existencial y sin autoridad para regir una ciencia de lo existente» [31]. Siguiendo de este modo las huellas de Suárez, Descartes sólo establece una mera distinción de razón entre la esencia y la existencia, de manera tal que el *esse* tomista también está «ausente del mundo cartesiano» [32], como afirma Gilson. Y asimismo en Spinoza encontramos la misma concepción de la existencia que en Descartes, entendida como la «actualidad completa de la esencia, y nada más» [33].

Pero donde más se pueden apreciar las secuelas de esta supresión del *actus essendi*, que ha conducido a un neto esencialismo, justamente criticado por Heidegger, es en la doctrina de C. Wolff. Cuando éste escribe su *Philosophia prima sive Ontologia* en el año 1729, «la noción tomista de ser está completa y absolutamente olvidada» [34].

Wolff ha sido el promotor de la «ontología», término que aparece, por vez primera, en la obra del cartesiano

31. *Op. cit.*, p. 158.
32. *Op. cit.*, p. 163.
33. E. GILSON, *Being and some philosophers*, p. 110.
34. *Op. cit.*, p. 118.

Clauberg, entendida como la ciencia del ser totalmente desexistencializado. Para ello, basta tan sólo leer la definición del ente que propone: *Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat* (*Ontologia,* 134). El ente no designa ya «lo que existe», es decir, «lo que ejerce el acto de ser» (*esse habens*), según la óptica de Santo Tomás, sino «lo que puede existir», o sea aquello a lo cual no le repugna existir. Mientras que, para Santo Tomás, sin el *esse*, el ente no es un ente, para Wolff el ente es un ente, sin la existencia.

Y la existencia no le repugna al ente que no encierra ninguna contradicción interior: *Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, sed, quod non est impossibile* (*Ontologia,* 85). Si el ente no implica autocontradicción, él puede existir y resulta, por ende, posible. De esta manera, las nociones de *ens* y posibilidad se identifican plenamente, pues el ente indica lo posible, lo que puede existir, o, inversamente, lo posible, lo que puede existir, es un ente: *quod possibile est, ens est* (*Ontologia,* 135).

El ente posible posee ciertos ingredientes esenciales llamados *essentialia,* que lo constituyen en su esencia o posibilidad: *per essentialia ens possibile est.* El ente, por lo tanto, es lo posible, o sea una esencia posible, que puede existir. Nuevamente, emerge aquí la noción de esencia, no como lo que es, sino como una mera posibilidad, y ella constituye, como para Suárez, el fondo mismo del ser.

Pero un ente posible, esencia que no envuelve ninguna contradicción no existe de hecho, porque ella no posee la razón suficiente de su existencia. Para existir de hecho, ella necesita entonces algo más, a saber, la existencia, definida por Wolff, como el «complemento de la posibilidad»: *Hinc existentiam definio per complementum possibilitatis* (*Ontologia,* 174).

Definición notable y que hace ver de qué manera Wolff se solidariza con la línea esencialista patrocinada por Avicena. Para éste, la existencia era un accidente de la esencia, para Wolff un complemento de ella, que le

ocasiona un nuevo modo de ser. Dios, que es una esencia suprema, que existe necesariamente, porque su esencia lo exige, otorgará ese complemento de actualidad a las esencias, si decide crearlas.

Con todo derecho se puede hablar aquí de una ontología sin ser. Ontología sin ser, en efecto, porque el *ens* se define al margen de la existencia, y porque ésta sólo juega un papel accesorio de simple complemento ontológico. De esta manera, la metafísica se convierte en lógica, dado que la ontología versa no sobre lo que existe, sino sobre lo que puede existir, y como lo que puede existir, no es una realidad, sino sólo una posibilidad, la filosofía se reduce a una mera consideración de esencias, pero no de cosas, por cuanto estas esencias resultan simples ideas: «reducida al conocimiento de la esencia, la filosofía primera no era más que una lógica de las quididades» [35].

Con todo derecho, también Heidegger, repetimos, lo mismo que Gilson, ha censurado todas las ontologías que, como la de Wolff, no conceden ningún lugar para el ser del ente. En el caso que nos ocupa, el equivalente del ser del ente sería la existencia como complemento de la posibilidad. Pero esta determinación no reconoce el ser, como algo distinto del ente, ni de lo que él es, sino que lo define como una mera ulterioridad que padece la esencia, al ser causada por Dios.

La esencia, por lo tanto, ha terminado por conquistar todo el territorio metafísico y el ser prosigue replegado en las intimidades de lo real, sin que nadie lo advierta, y esperando el resurgimiento que logrará en nuestro tiempo y al cual Gilson ha contribuido de manera tan eficaz.

Pero este avance creciente de la esencia no se detuvo con Wolff. El mismo Kant, para quien metafísica y wolfismo se identificaban, ha quedado solidario de la visión esencialista del ser, cuyo predominio estamos reseñan-

35. E. GILSON, «L'être et Dieu», p. 184.

do. Es bien sabido que Kant trató de conciliar en su obra dos tendencias vigentes en ese momento: el racionalismo de Wolff y el empirismo de Hume. En tal sentido, las ideas racionales, sin la experiencia, resultan vacías, y la experiencia, sin ideas, es ciega. En este empirismo, que Kant asume, nuestro autor ve la «reivindicación de los derechos de la existencia sacrificados por tantos metafísicos» [36]. Y es justamente, debido a que estos derechos habían sido marginados por Wolff, que Kant escribe su opúsculo precrítico *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, para hacer ver que la existencia no puede deducirse a partir de un concepto de tipo wolfiano como su noción de Dios.

Kant comienza su opúsculo diciendo que la existencia no es un predicado. Si pensamos, por ejemplo, en Julio César, antes de existir, como una idea puesta en el entendimiento divino, él se encuentra allí totalmente constituído con todos los atributos pertinentes del gran conquistador romano. Pero, como ente simplemente posible, aún no existe. Sin embargo, su noción está ya completamente determinada, lo cual significa que, en el caso de existir efectivamente, la existencia no le añadirá ningún atributo nuevo. «Brevemente, ya que la noción de cualquier posible incluye por definición la totalidad de sus predicados, es imposible que la existencia sea uno» [37].

En este plano del ente puramente posible, el verbo ser juega un papel meramente copulativo como simple enlace de relaciones lógicas. Si decimos que Julio César, como ente posible, es el conquistador de las Galias, el «es» sólo vincula lógicamente el sujeto con su predicado; y decimos sólo «lógicamente», porque Julio César no existe. Pero en el caso de existir, el «es» no indicaría ya una mera relación, sino la existencia concreta de ese posible; dicho de otro modo, si decimos «Julio César es»,

36. E. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 191.
37. *Op. cit.*, p. 194.

ponemos absolutamente a Julio César como existente con todas sus determinaciones. Y lo mismo ocurre en el caso de Dios.

El juicio de existencia, por ende, implica, para Kant, la posición absoluta de la cosa. Pero semejante apreciación sobre la existencia, no decía nada acerca de su naturaleza. Sin embargo, no puede menos que abordarla, destaca Gilson, al preguntarse, en una sección del tratado que estamos reseñando, si en la existencia concreta (*im Dasein*) hay algo más que en la pura posibilidad.

Al respecto, Kant distingue entre «lo que» se pone o establece, y el modo cómo se pone o establece. Lo que se pone es la esencia, que en este caso designa un ente posible, pero este posible permanece igual, si atendemos a su contenido inteligible, aunque exista de hecho. Por ende, lo que se pone no varía, sea ello posible, sea ello existente.

Pero si uno considera el modo cómo se pone, se advierte una diferencia entre un sujeto posible y el mismo sujeto existente, a saber, que éste se encuentra «más puesto» (*mehr gesetzt*), mejor establecido: «Lo que la existencia agrega a lo posible, anota Gilson, es, por ende, el sujeto mismo como tomado en su realidad absoluta» [38].

Por ello, Kant concluye que la existencia es la posición absoluta de una cosa (*Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges*). Pero esta determinación, reeditaba la vieja postura de Duns Scoto, que veía en la existencia una nueva modalidad de la esencia, como atinadamente lo observa nuestro filósofo: «Seguramente, esta determinación filosófica de la existencia es original, ya que Kant la debe solamente a su propia reflexión; pero con toda seguridad, ella no es nueva, pues ella se reduce, en lo esencial, a la doctrina escotista que hacía de la existencia un *modus* de la esencia, a saber, este modo

38. *Op. cit.*, p. 196.

mismo que la pone de un solo golpe como real con la totalidad de sus determinaciones» [39].

De esta manera, Kant se solidariza, sin saberlo, con la visión esencialista de lo real iniciada en la Edad Media por Avicena y según la cual la «existencia» no resulta algo de distinta naturaleza de la esencia. Dicho de otro modo, la esencia agota ontológicamente lo real, ya sea posible, ya sea actual, y la existencia no se distingue realmente de ella. Que el ser o la existencia sea un «accidente» de la esencia, como quiere Avicena, o un «añadido» de ella, como sostiene Egidio, o un «modo» de la misma, como afirma Scoto, o un «complemento» de la posibilidad, según lo propone Wolff, o la «posición» absoluta de una cosa posible, de acuerdo con la determinación kantiana que acabamos de analizar, ninguna de todas estas concepciones que, por otra parte, guardan un estrecho parentesco entre sí, ha reconocido el valor supremo del ser como algo distinto del ente, y de lo que él es, o sea de su esencia; por el contrario, han hecho del ser o existencia una prolongación de la esencia en su misma línea.

Heidegger ha notado que en la determinación kantiana del ser como «posición» habla la tradición, que ve en la existencia el acto por el cual la cosa existe, colocándose fuera de su estadio de posibilidad: la existencia es el *actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis* (*Kants These über das Sein*, p. 32).

Pero la tradición que se hace oir aquí, no es la tradición tomista, sino aquélla de la escolástica tardía, que, habiéndose olvidado del *actus essendi* de Santo Tomás, como un principio constitutivo del ente actual, definía la existencia como un pasaje o tránsito del ente, desde su estadio de posibilidad hacia su estadio de actualidad. Hasta el mismo Kant perdura aquel momento decisivo en la historia de la metafísica, a partir del cual el *esse* auténtico de Santo Tomás resulta reemplazado por la

39. *Op. cit., loc. cit.*

existentia de la última escolástica. Y no sólo prosigue hasta Kant, sino que encontramos nuevamente, sus más recientes consecuencias, en un filósofo contemporáneo de la talla de Martin Heidegger, tal como veremos luego oportunamente.

Resumiendo lo hasta ahora expuesto, podemos decir que, al obnubilarse el *esse* tomista, se desmerece ontológicamente el ser mismo que afecta al ente real y existente. Al rebajar o reducir el ser o la existencia al papel de mero apéndice de la esencia, el *esse* sólo designa un nuevo grado de ella y, de este modo, no se perfila ninguna diferencia sustancial entre un ente posible y un ente existente. La esencia devora así tanto el ser posible como el actual, y a la metafísica le resulta, entonces, indiferente, que su objeto exista o que no exista, porque, desde una perspectiva puramente esencial, no media, efectivamente, ninguna diferencia radical entre la posibilidad y la actualidad.

Pero si las secuelas del oscurecimiento del *esse* tomista han sido graves para la metafísica moderna e, incluso, contemporánea, no menos graves han sido las consecuencias ocasionadas por la pérdida de otras nociones filosóficas igualmente decisivas.

2. *La forma sustancial y el concepto.*

Mencionemos, en primer lugar, la noción de forma sustancial. Ya nos habíamos referido a ella, diciendo que la forma es lo que hace que una cosa sea lo que es, al actualizar la materia de un modo u otro. En tal sentido, la forma es el acto de la materia y un principio complementario de ella. La materia misma no posee un principio interno de autodeterminación; por tal motivo, algo distinto de ella, a saber, la forma, debe determinarla y actualizarla. Y es gracias a la forma que el ente resulta inteligible y cognoscible, porque ella establece que el ente sea tal o cual, es decir, que posea tal o cual esencia.

Como ella es un principio complementario de la ma-

teria, no le corresponde ninguna realidad, que pueda separarse de ella; en suma, a la forma misma no le corresponde nada sustancial. Y es debido a ello, que René Descartes, en los albores del pensamiento moderno, critica la noción de forma como si ella misma fuese una sustancia, y no un principio de la sustancia. Al respecto, nuestro autor escribe que «una forma sustancial escolástica, traducida al pensamiento cartesiano es, en lugar de un principio complementario de otro principio, en la constitución de una sola sustancia, una sustancia inmaterial: la forma, que se agrega a una sustancia corporal: la materia, para componer con ella una sustancia puramente corporal. Nada sorprendente que Descartes haya concebido para tal monstruo, más que indiferencia, horror, pero se puede decir que es él quien lo había engendrado» [40].

Este desconocimiento, por parte de Descartes, de la legítima noción de forma sustancial determinó varias de sus tesis capitales y su influencia se puede detectar claramente en nuestros días. En efecto, si los entes no albergan en su seno formas sustanciales, la cosa se reduce a simple materia extensa, o, brevemente, a mera extensión. Y como ésta sólo resulta pasible de modificaciones mecánicas, todos los seres resultan simples mecanismos. Pero si todo el mundo físico está integrado por mecanismos individuales, el saber cómo funcionan nos permitirá actuar útilmente sobre ellos. Comienza a insinuarse así el predominio de la utilidad sobre el conocimiento desinteresado de la verdad, que hasta ese momento había movido a los espíritus.

El *Evangelio* había proclamado la superioridad de la contemplación sobre la acción, de María sobre Marta; pero, con Descartes, observa Gilson, Marta se toma su desquite y el conocimiento útil comienza a desplazar al conocimiento verdadero. Por ello, Descartes reniega de

40. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1967, p. 163.

la filosofía escolástica por su inutilidad práctica, y en el *Discurso del método* escribe que *en lugar* de la filosofía especulativa, uno encuentra una filosofía práctica, que nos permitirá dominar la naturaleza. Descartes pone, entonces, su filosofía práctica, en lugar de la filosofía especulativa, y no *junto a* ella, como nota Gilson. Y esta sustitución de la verdad por la utilidad, ha conducido a la preeminencia de la praxis sobre la teoría o contemplación, que campea en nuestro tiempo: «Su reforma filosófica marcaba la revancha de Marta sobre María, al mismo tiempo que el triunfo del pragmatismo moderno sobre el contemplativismo de la tradición greco-cristiana» [41].

Al quedar desnutrido de inteligibilidad intrínseca, por la supresión de la forma sustancial, el ente no podrá ya resultar objeto de conocimiento o contemplación, sino de utilización práctica. Y es debido justamente a la inteligibilidad que encierran las cosas merced a la forma, que ellas pueden ser conocidas. El entendimiento, decíamos anteriormente, al sentirse fecundado por un dato inteligible exterior, produce el concepto. «El concepto, anota Gilson, es la autoexpresión del entendimiento así fecundado con una forma natural, o sea lo que concibe y da a luz el entendimiento humano cuando lo fecundan las cosas» [42].

Santo Tomás sólo habla del concepto o *verbum mentis*, así entendido, y no introduce, al respecto, ninguna distinción. El concepto es lo concebido, o sea la cosa misma concebida o conocida, presente en el espíritu. Pero, ya en la misma Edad Media, el concepto comenzó a desdoblarse en dos aspectos, que trajeron aparejado la transformación del concepto en un duplicado de la cosa, en lugar de ser la cosa misma conocida: «Desde la Edad Media, nació una tendencia a hacer del contenido inteligible del concepto, un objeto propio de conocimiento,

41. E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, Paris, Vrin, 1971, p. 36. (Versión española: EUNSA, Pamplona, 1976).
42. E. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 101.

distinto de la cosa conocida por el concepto. Es lo que se llamaba *conceptus objectivus*» [43].

Como es sabido, la obra de Suárez ha sido para Descartes una de sus fuentes principales. Y de él ha bebido su concepción de la idea. Suárez distinguía, al respecto, entre el concepto formal y el concepto objetivo. El primero apunta al acto mismo de pensar, en tanto que el segundo, al objeto pensado, o sea al contenido inteligible del concepto: «El concepto formal es el acto mismo por el cual el intelecto concibe una cosa, o la noción común que uno llama concepto; el concepto objetivo es, al contrario, la cosa misma, o noción, que es inmediatamente ofrecida al intelecto por el concepto formal» [44].

Se puede apreciar aquí cómo se escinde el concepto indivisible, en el acto de conocer y en lo conocido. A partir de este momento, el entendimiento humano tendrá por objeto el concepto objetivo, o sea el contenido inteligible del concepto, como un duplicado o sucedáneo de la cosa. Este concepto objetivo se convertirá en una idea cartesiana, y como el concepto objetivo no es la cosa, sino su reemplazante, Descartes dirá, en consecuencia, que el entendimiento conoce ideas, pero no cosas. «Esta manera de hablar de Suárez, prosigue diciendo Gilson, del concepto objetivo como si fuera una especie de *res*, explica la doctrina cartesiana del 'ser objetivo' de las ideas, concebido como no siendo una pura nada» [45].

En efecto, la idea cartesiana es una cosa, *res cogitata*, una cosa pensada, o sea una realidad; y esta realidad encierra dos aspectos: «Según él, una idea puede ser encarada bajo un doble aspecto: aquél de la realidad que ella tiene en sí, aquél de la realidad que ella tiene como representativa de un objeto» [46].

43. E. Gilson, *Linguistique et philosophie*, Paris, Vrin, 1969, p. 143.
44. E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 145.
45. *Op. cit.*, p. 146.
46. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 203.

El primer aspecto constituye su realidad formal, o mental, simple modo de nuestro pensamiento; el segundo aspecto designa su realidad objetiva, o sea la idea en tanto que representativa de un objeto. Indudablemente, esta distinción reedita, sustancialmente, la distinción escolástica entre el concepto formal y el concepto objetivo: «Es igualmente escolástica la distinción entre el conocimiento tomado en su realidad misma como acto del pensamiento, y el conocimiento tomado en su función objetiva, es decir, representativa del objeto» [47].

Esto no significa que la idea cartesiana traduzca, sin más, el concepto escolástico, pues mientras el ser objetivo no es un ser real para la escolástica, sino un ser de razón, y no necesita, por ende, de una causa que lo justifique, «en el cartesianismo, el ser objetivo es un ser menor que el ser actual de la cosa, pero es, sin embargo, un ser real y requiere, en consecuencia, una causa de su existencia» [48].

En este sentido, se puede, además, decir, que para Descartes la idea mantiene el carácter representativo que tenía la forma en la escolástica: «Pero la idea cartesiana conserva, sin embargo de la *forma* escolástica su carácter representativo, en tanto que ella permanece siendo, si es una idea verdadera, una similitud representativa del objeto y, en consecuencia, el principio del conocimiento que de él tenemos» [49].

La concepción cartesiana de la idea se emparienta con la propuesta por Suárez, pero no con la de Santo Tomás, pues una *idea* cartesiana no es un *concepto* tomista. En primer lugar, el empleo del término «idea» para señalar el contenido del pensamiento es, según Gilson, totalmente nuevo. «La escolástica reservaba habitualmente

47. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par E. Gilson, Paris, Vrin, 1947, p. 321.
48. *Op. cit., loc. cit.*
49. *Op. cit.*, p. 319.

este término para designar los arquetipos eternos en los cuales Dios piensa las cosas» [50].

En segundo lugar, la idea cartesiana es una especie de cosa, una realidad *sui generis*, la cual, en tanto que representativa del objeto, resulta un sucedáneo de él. Para el tomismo, por el contrario, el concepto es la cosa misma presente en el espíritu, y no un duplicado de ella, como para Descartes, que la refleja y representa. En suma, el concepto tomista es la misma cosa pensada; la idea cartesiana, en cambio, es una cosa, pero no la cosa misma pensada, sino tan sólo su representación. La idea como representación resulta así como una especie de intermediario entre el pensamiento y la realidad, y cuya existencia hay que explicar. Para el tomismo, la existencia del concepto no necesita de ninguna explicación, porque él nace del contacto íntimo y vivido entre el pensamiento y lo real.

Pero al haber partido Descartes del pensamiento puro y encontrado en él las ideas, que no han nacido de esa fecundación de la inteligencia por parte de lo real, tendrá que justificar la presencia de las ideas en la mente. El concepto resulta, por ende, para Santo Tomás, la cosa misma conocida y no existe, en el seno del concepto, ninguna realidad objetiva o representativa del objeto, que sería distinta de la cosa misma pensada. Para el tomismo, «el concepto de piedra, por ejemplo, no exhibe ninguna realidad distinta, que sería la de su representación, pues él no es nada más que mi concepto mismo de la piedra, o si se quiere, la piedra en tanto que presente en el pensamiento, del cual ella resulta el objeto» [51].

Se puede apreciar, a lo largo de este proceso, cómo comienza a despegarse el orden real, del orden lógico o mental. El contenido inteligible del concepto o concepto objetivo, producido por la escolástica, se convierte en

50. *Op. cit., loc. cit.*
51. E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 204.

el objeto directo del conocimiento humano. Y es en consonancia con ello, que Descartes, heredando semejante noción, dirá que el entendimiento conoce ideas, pero no primariamente cosas.

El concepto objetivo había comenzado por establecer una separación entre el pensamiento y la realidad, ya que él resultaba distinto de la cosa misma conocida. Y tal escisión se acentúa con Descartes, ya que para él, la idea, como sustituto de la cosa, requiere una causa especial, que justifique su realidad. De aquí, el rótulo de «idealismo», que caracteriza al pensamiento moderno por esta preeminencia de la idea con respecto a lo real, es decir, por el predominio del pensamiento sobre el ser, que se irá paulatinamente acentuando hasta alcanzar su grado máximo en la filosofía hegeliana, que constituye una de las expresiones más extremas del idealismo iniciado por Descartes.

Capítulo VII

EL HUMANISMO MEDIEVAL

Si bien los historiadores no concuerdan sobre la fecha del nacimiento de la Edad Media, ella despunta en el horizonte, a juicio de Gilson, cuando «los estados bárbaros, restos del imperio romano, se constituyen como unidades políticas, inestables ciertamente, pero autónomas» [1]. En los primeros balbuceos del medioevo, la Iglesia desempeñó un papel civilizador que hoy nadie desconoce, promoviendo la fundación de escuelas y la realización de obras literarias, en las que se conservaba y transmitía la cultura de la antigüedad. Al respecto, ya antes de ser coronado por el Papa, en la Navidad del año 800, como emperador de la cristiandad, Carlomagno, rey de los francos, habían invitado a Alcuino, monje inglés, para que organizara la educación en los ámbitos de su imperio. En tal sentido, Alcuino introduce las siete artes liberales, el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía), según la estructuración hecha por Boecio.

Pero el monje de York tiene sus ojos puestos en la antigüedad y trata, por ello, de restaurar el esplendor de Atenas, aunque esta Atenas será nueva, porque será cristiana. Nota nuestro autor, que Alcuino es uno de esos hombres, hoy casi olvidados, a quien la civilización occidental mucho le debe por el amor a las letras que profesó

1. E. Gilson, «Le moyen âge comme 'saeculum modernum'», *Concetto, storia, miti e immagini del medio evo*, Sansoni, 1973, p. 2.

y que, por otra parte, él nunca separó del amor de Dios. Fenecido el imperio de Carlomagno, la obra civilizadora de Alcuino perduró y gracias a él, el capital del helenismo no se perdió, sino que fue recogido por el cristianismo e integrado por él.

1. *La «modernitas» del medio evo.*

Esta alta Edad Media reedita el pasado, pero en el s. XI los dialécticos anuncian una nueva edad, ya que la lógica comienza a desplazar a la gramática, aunque sólo en el s. XII el Occidente toma conciencia de inaugurar una nueva época, distinta de la antigüedad. En tal sentido, los promotores de esta nueva era, se autotitulan *moderni* y califican al tiempo en que viven de *modernitas*. Una cierta alteración se produce en el ámbito docente: muchos maestros se quedan sin alumnos, por seguir enseñando la vieja gramática, surge una nueva generación de estudiantes, a los que sólo les interesa el dinero, y se dedican por ello a la medicina y al derecho. Todo comienza a cambiar, tal como lo reseña J. de Salisbury en un texto citado por nuestro filósofo: «He aquí que todo se hacía nuevo; se renovaba la gramática; la dialéctica cambiaba; la retórica resultaba despreciada; en cuanto al quadrivium, se abandonan las reglas seguidas de antaño, y se adoptan nuevas, sacadas de las profundidades mismas de la filosofía» [2].

La gramática se renovaba, porque se la quería estudiar como una ciencia y no aprenderla sólo a base de ejemplos. La dialéctica cambiaba, dado que la *logica vetus* de Aristóteles era completada por la *logica nova*. La retórica resultaba despreciada por cuanto se prefería la lógica o dialéctica. De este modo, la tradición humanista comenzaba a ser sustituida por la nueva cultura intelectual llamada «escolástica».

2. *Art. cit.*, p. 5.

Pero las nuevas técnicas filosóficas que ésta implicaba, impedía que se escribiese en el latín de Cicerón y es por ello que el latín clásico perdió su prestancia literaria. Esta lengua escolástica ha sido despreciada por los humanistas del Renacimiento y, quizá, con razón; pero sólo tenían razón desde un punto de vista formal, ya que la cultura escolástica, cuyo amanecer estamos presenciando, supeditaba el cultivo de las letras, al cultivo de las ideas o, dicho de otro modo, subordinaba la belleza literaria, al conocimiento de la verdad: «Los hombres del s. XIII, escribe Gilson, han tenido clara conciencia de su situación. Ya que no se podía traducir a Aristóteles, ni a los médicos o físicos árabes, en el latín de Cicerón, era menester inventar otro a pesar de los ciceronianos, quienes, salvo en materia de moral, no tenían mucho que decir» [3].

Con respecto al quadrivium, la aritmética incorpora el cero, llegado al occidente desde la India a través de los árabes; la geometría se transforma gracias a la óptica árabe y surge la música sinfónica en la catedral de Notre Dame de París. Pero la obra más original del s. XIII, y la que traduce más vivamente el genio medieval es, sin duda alguna, la *quaestio* escolástica. Primeramente, se comenzaron por cuestionar las dificultades que surgían de la lectura de un texto, escrito por alguna autoridad competente en la materia. En el primer momento de su desarrollo, la pedagogía medieval gira, entonces, en torno de *auctoritates*. Pero luego se cuestionaron, no sólo los obstáculos que presentaba el texto, sino las verdades más firmes de la cosmovisión medieval. Por ejemplo, se cuestionaba la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el carácter científico de la *sacra doctrina*, etc. Y se cuestionaban estas verdades, no porque se dudase de ellas, sino para lograr una mayor comprensión racional de las mismas.

Nada más nuevo, ni moderno, que una «cuestión» fi-

3. *Art. cit.*, p. 6.

losófica o teológica. Y es justamente la novedad del método escolástico, su modernidad, lo que más han censurado los humanistas del Renacimiento, ya que ella trajo aparejado el eclipse de las letras, aunque luego, como observa Gilson, la gramática se tomaría su desquite. Nuestro autor cita, al respecto, un texto de G. de Tocco, biógrafo de Tomás de Aquino, que ilustra espléndidamente la novedad que estamos señalando: «Cuando empezó en su enseñanza, como bachiller, a exponer las reflexiones que había acumulado en su época de taciturnidad, Dios le infundió tanta ciencia... que se le vio descollar por encima de todos los maestros.. En sus lecciones, introdujo *nuevos* artículos, los definía de una manera *nueva* y más clara, los resolvía mediante nuevas razones; de modo, que cuantos le oían enseñar las *nuevas* tesis y resolver las dudas por medio de *nuevas* razones, no dudaban de que Dios lo iluminaba con los rayos de una luz *nueva*, ya que desde sus comienzos poseía un juicio tan seguro, que no vaciló en escribir y en enseñar las *nuevas* opiniones, que Dios se dignaba inspirar» [4].

La modernidad o novedad que los escolásticos introducían afectaba a todos los ámbitos, pero ella fue enjuiciada por los intelectuales renacentistas como una decadencia frente a las letras antiguas. Desde el punto de vista de la historia, como mero relato de acontecimientos y sucesos (*Historie*, en alemán), toda edad, dice Gilson, es una edad media, o sea una época intermedia entre aquélla que la precedió y aquélla que la continuará. Pero desde la perspectiva de la historia como hecho vivido (*Geschichte*, en alemán), y no como relato, es decir, de la historia entendida como aquello que realmente sucede y acaece, «toda edad es moderna para los que la viven. En el caso de la Edad Media, su modernidad debía ser denunciada por los humanistas como una decadencia, pero para quienes la han vivido, especialmente desde el s. XIII hasta el XIV, ella fue sentida como una era de inno-

4. *Art. cit.*, p. 7.

vación en todos los órdenes, como una modernidad de progreso» [5].

2. *El amor en la Edad Media.*

Y no podríamos seguir hablando de la modernidad medieval, sin hacer referencia a otra novedad que emerge en el s. XII, a saber, una abundante literatura en torno al amor humano, del cual nos ofrecen testimonio la poesía y la novela sobre el amor cortesano. Y, al mismo tiempo, surge también una considerable especulación teológica acerca del amor místico.

Pero sería imposible tratar este tema, sin tener en cuenta el drama amoroso que vivieron Eloísa y Abelardo, y cuya reconstrucción histórica le debemos a la pluma magistral de nuestro filósofo. Con una penetración psicológica admirable, Gilson ha restaurado en su trabajo *Héloïse et Abélard,* la pasión singular que protagonizaron estos célebres amantes medievales y cuya historia resulta altamente instructiva para ajustar debidamente ciertas ideas concernientes al medioevo. Difícil nos resulta presentar este impactante drama, luego de las notables páginas que le ha consagrado nuestro autor. Gilson parece volcar en ellas todo su talento literario y, quizá por ello, esta obra ha sido calificada por uno de sus críticos como una de las más hermosas novelas de amor que se hayan escrito.

Abelardo fue uno de los profesores de filosofía más afamados del s. XII, llegando incluso a gobernar, como regente, todas las escuelas de París. Y él mismo nos ha dejado registradas, en su obra *Historia calamitatum,* las vicisitudes del drama pasional que lo asoció para siempre a Eloísa. La dureza y sinceridad con que Abelardo se acusa, disipa toda sospecha de inautenticidad histórí-

5. *Art. cit.,* p. 10.

ca. Por el contrario, todo confirma, según Gilson, su veracidad.

Siendo uno de los profesores más prestigiosos del s. XII, Abelardo tiene conciencia de su propia gloria. Y a su orgullo, se sumará la lujuria, al conocer a Eloísa, que, sin haber cumplido aún sus veinte años, era ya célebre por su ciencia y su cultura literaria: «Ella no es fea de cara —*facie non infima*—: he aquí la lujuria; en el momento en que Abelardo la conoce, ella se destaca ya bastante por su ciencia sobre todas las mujeres de su tiempo: he aquí el orgullo» [6].

Frecuentando ambos el claustro de Notre Dame, Abelardo se hizo presentar a Fulberto, el tío de Eloísa con el cual ésta vivía y se hospedó entonces en su casa como pensionista, logrando que Fulberto, tocado en su vanidad por la categoría de su huésped, le confiara la educación de su sobrina.

Eloísa, enamorándose de su maestro, se dejó seducir por éste, sumergiéndose ambos en la pasión carnal que hasta ese entonces desconocían. Habiendo descubierto Fulberto las relaciones de los dos amantes, Eloísa y Abelardo se tuvieron que separar; pero lejos de disminuir su pasión, ello la encendió aún más. En un primer momento rebeldes a la moral y a la opinión pública, se muestran ahora indiferentes a ellas, indiferencia que se palpa claramente cuando Eloísa le comunica a su amante que va a ser madre. Abelardo la envía, entonces, a casa de una de sus hermanas para que dé allí a luz a su hijo.

Enfurecido Fulberto por la desaparición de su sobrina, Abelardo se acusa delante de él, prometiéndole, como reparación por el delito cometido, casarse con Eloísa, con la condición de que el matrimonio quedase en secreto. Abelardo era clérigo y canónigo. Como clérigo estaba tonsurado, pero ello no significaba que hubiese recibido ninguna ordenación eclesiástica, ni siquiera la

6. E. Gilson, *Héloïse et Abélard,* Paris, Vrin, 1964, p. 20.

más baja de las órdenes menores. Incluso, tal situación no le impedía tampoco casarse. Pero un clérigo casado no tenía el prestigio del que podía gozar un clérigo célibe; y es por esa razón, para que su gloria no se viese empañada, que Abelardo exige que su casamiento no se divulgue. Por otra parte, el hecho de ser canónigo, tampoco impedía legalmente su desposorio, aunque ello hubiese disminuido un poco su celebridad.

La razón, sin embargo, de mantener oculto su casamiento no se debía a su condición de clérigo y canónigo, sino al ideal de sabio y filósofo, que en ese entonces tenía vigencia. Un filósofo, para poder dedicarse íntegramente al estudio de la sabiduría, debía estar desligado de todo compromiso humano; y Eloísa trataba, al respecto, de disuadirlo de sus intenciones matrimoniales, porque la filosofía le parecía incompatible con la vida del hogar, tal como lo observa Gilson: «Lo que Eloísa quería para el hombre que amaba era, por ende, un estado de vida que fuese digno de su grandeza filosófica» [7].

Si la grandeza de Abelardo dependía, entonces, del celibato, era conveniente que su casamiento no fuese publicado. Pero Abelardo se había enamorado de Eloísa y la deseaba sólo para él; el único medio de comprometerla para siempre era, entonces, el casarse con ella. Abelardo desea el matrimonio secreto por dos razones: para no debilitar su prestigio y para no exponerse a perder a su amante. Con una notable penetración en la psicología de Abelardo, nuestro autor advierte la superioridad de Eloísa en el plano del amor humano sobre su celoso amante, citando una de sus cartas: «'Si tú no hubieses estado unida a mí por el matrimonio, en el momento en que he salido del siglo, te habrías comprometido con él, sea por sugestión de tu familia, sea por seducción de voluptuosidades carnales'. Jamás fue Abelardo más sincero que al escribir estas líneas; nunca tampoco ha probado

7. *Op. cit.*, p. 44.

más claramente lo indigno que era de Eloísa y como, sobre este plano del amor humano, ha estado siempre por debajo de ella. Es solamente sobre otro plano, como veremos más tarde, que él la superará» [8].

No obstante los motivos apuntados para no hacerlo, Eloísa y Abelardo contrajeron matrimonio, ante la presencia de algunos amigos y, por supuesto, de Fulberto. Pero éste, tratando de restaurar el honor ofendido de la familia, rompió la promesa de guardar en secreto el matrimonio y comenzó a divulgarlo, a pesar de las declaraciones contrarias de su sobrina al respecto. La tensión entre ésta y su tío fue entonces tan grande, que Abelardo no vaciló en enviar a su esposa a la abadía de Argenteuil, donde ella se había educado.

Fulberto creyó, por tal motivo, que Abelardo trataba de desembarazarse de Eloísa y aunque no fuese cierto, todo lo hacía sospechar, ya que al enviarla al convento, Abelardo trataba de disipar las noticias que corrían sobre su casamiento, para proteger así su gloria humana. Indignados por el proceder de Abelardo, Fulberto y algunos familiares se complotaron contra él y aprovechando su descanso nocturno, lo mutilaron justamente donde él había pecado, como dirá luego el mismo Abelardo. Corrió, entonces, el clamor y los lamentos se esparcieron por toda París, lo cual «lo cubría de una vergüenza mucho más intolerable que el dolor físico que sufría» [9]. No sabiendo entonces qué hacer «y más bien por vergüenza que por vocación religiosa, así como él mismo nos lo dice, fue a buscar la paz y el silencio en el claustro de la abadía de Saint-Denys» [10].

Poco tiempo después, y sospechoso de herejía, Abelardo fue expulsado de Saint-Denys, fundando entonces el oratorio del Paraclet, que luego confió a Eloísa, la cual, entre tanto, se había convertido en priora de las religio-

8. *Op. cit.*, p. 53.
9. *Op. cit.*, p. 59.
10. *Op. cit.*, p. 60.

sas de Argenteuil, llegando a ser finalmente la primera abadesa del Paraclet, cargo que mantuvo hasta su muerte.

Ambos esposos, por lo tanto, han entrado en la vida conventual, pero por distintas razones. Abelardo, debido a la vergüenza que siente, por la mutilación que ha sufrido. Eloísa, por complacer a su marido y para que su fama no se vea disminuida. Ambos, sin vocación religiosa. Pero mientras Abelardo aceptó la voluntad de Dios, Eloísa, al parecer, nunca se sometió a ella. Y es aquí, en el plano del amor divino, donde Abelardo aventajará a su esposa.

Eloísa ama de tal modo a Abelardo, que está dispuesta a hacer por él todos los sacrificios; y los ha hecho, ya que ha sido su amante antes de casarse con él, y luego, no ha querido regularizar su situación, porque la pasión carnal que Abelardo siente por ella, lo apartaría del quehacer filosófico y lo conduciría al fracaso. «De tal hombre, por el contrario —comenta nuestro autor— un amor como el de Eloísa debía exigir la moral de los héroes, la única digna de él y que pudiese hacerlo digno de ella» [11].

Hemos dicho que Eloísa ha hecho todos los sacrificios, e incluso el mayor de ellos, ya que ha entrado en religión por el único motivo de complacer a su esposo. De esta manera, Eloísa es la encarnación del amor puro, del amor totalmente desinteresado, ya que no amó en Abelardo más que a él mismo. De aquí, que todos sus actos fuesen justificados solamente por su intención. Como su intención era buena, ya que estaba animada por el amor puro hacia Abelardo, el acto debía también ser bueno. Posiblemente, Eloísa debía esta disociación entre la intención y el acto, a su esposo, pero es en ella que basa su autojustificación. Y lo que Eloísa trata de expiar en el convento, de acuerdo con esta moral, no es un pecado contra Dios, sino el crimen que, involuntariamente ha cometido contra Abelardo, ya que por causa de su casa-

11. *Op. cit.*, p. 71.

miento, su tío se vengó de su marido, infligiéndole una desgracia irreparable.

Abelardo, por el contrario, quiere purgar su delito contra Dios, aceptando su designio. Comienza entonces su conversión sincera a Dios y trata de lograr que su esposa asuma la misma actitud. Pero Eloísa se niega a ello, siendo, no obstante, una abadesa ejemplar. «Cuando Eloísa escribe: yo soy joven aún y llena de vida, y te amo más que nunca, y sufro atrozmente por llevar una vida para la que no tengo vocación, ella describe, con una simplicidad desgarradora, una de las situaciones más trágicas que se puedan concebir» [12].

Basta, al respecto, leer las cartas que le dirige a su esposo, para cerciorarse de ello. Abelardo le responde, tratando de convencerla, que no encontrará amor más puro, que el de Jesucristo; pero Abelardo tropieza aquí con el misterio de Eloísa, que no se somete a la providencia divina, sino que acepta estoicamente su destino «según los modelos clásicos que habían dejado Séneca y Lucano» [13].

Abelardo, advierte Gilson, ha conseguido todo de Eloísa, excepto que ame a Dios, como él lo ama. Todos los sacrificios que ella se ha impuesto, los ha hecho por Abelardo, no por Dios, porque «su fondo más íntimo es el amor apasionado, total y exclusivo, que ella ha consagrado a Abelardo» [14].

Condenado por el Concilio de Sens, Abelardo se dirige a Roma con la intención de que el Papa lo escuche, ya que también éste, Inocencio II, lo había condenado. Pero en su viaje a la ciudad eterna, Abelardo es acogido por Pedro el Venerable, abad de Cluny, en donde pasará los últimos años de su vida, viviendo con toda humildad. Tiempo después, Pedro el Venerable escoge para Abelardo, físicamente agotado, una residencia más tranquila que

12. *Op. cit.*, p. 98.
13. *Op. cit.*, p. 108.
14. *Op. cit.*, p. 210.

Cluny: el monasterio de Saint-Marcel; y allí muere el primer actor de este drama memorable a la edad de 63 años, santa y piadosamente, según el testimonio que nos han dejado sus hermanos de religión.

Habiéndose enterado de su fallecimiento, Eloísa escribe prontamente al abad de Cluny para obtener más detalles sobre su deceso. Y Pedro el Venerable, conociendo perfectamente sus sentimientos, le contesta con delicadeza, según el texto citado por Gilson, que Jesucristo lo ha ya recogido en su seno, y que lo guarda para ella, «para que, a la venida del Señor, descendiendo del cielo a la voz del arcángel y al sonido de la trompeta, te sea devuelto por su gracia» [15].

A pedido de Eloísa, el abad de Cluny saca el cuerpo de Abelardo del cementerio de Saint-Marcel y lo lleva al Paraclet, donde el filósofo había deseado reposar. Pero no satisfecha con ello, Eloísa logra todavía que se rece en Cluny por el eterno descanso de su alma, y cartas que garantizan la absolución de su esposo, pidiendo, asimismo, alguna prebenda para su hijo.

Veintiún años después muere Eloísa a la misma edad que Abelardo, y aquí concluye la historia, pero comienza la leyenda, según la cual Eloísa había dispuesto ser sepultada junto a su esposo. Al abrir su tumba, se cuenta que Abelardo abrió los brazos para estrecharla, y así relatada, concluye Gilson, «la historia es bella, pero, leyenda por leyenda, uno creería, de más buena gana, que al reunirse con su amigo en la tumba, haya sido Eloísa la que abrió los brazos para abrazarlo» [16].

Nos hemos explayado un poco, al resumir esta historia, en la que nos parece que Gilson mucho se complace, por las ideas que de ella se desprenden con respecto a la comprensión del mundo medieval. Ya habíamos señalado que el amor es una novedad medieval y particularmente, un descubrimiento del s. XII francés, según la

15. *Op. cit.*, p. 145.
16. *Op. cit.*, p. 146.

opinión expresada por G. Cohen en su obra *La gran claridad de la Edad Media.* Dos fenómenos culturales se destacan, al respecto, en ese siglo: el amor cortesano y el amor místico. Con relación al primero, resulta innegable, según Gilson, que Abelardo ha jugado un papel importante por las canciones de amor que compuso en honor de Eloísa y que traducen su concepción del amor. Aunque esas canciones se hayan perdido, su doctrina del amor, sin embargo, puede deducirse de sus obras teológicas. Abelardo exalta en ellas el amor desinteresado, el amor puro sin recompensa. En tal sentido, hay que amar a Dios por sí mismo y sin tener en cuenta el beneficio que nos puede traer. Amarlo, pensando en el premio, no es amarlo sinceramente.

Pero Abelardo se equivoca, a juicio de nuestro filósofo, porque el amor del hombre hacia Dios no puede tener el mismo carácter que el amor de un ser humano por otro ser humano. Indudablemente, en su concepción del amor, Eloísa ha tenido la mayor influencia: «La descripción del amor desinteresado, que nos propone Abelardo, convertido en teólogo, es el mismo que Eloísa le había reprochado de no haber jamás comprendido, cuando pretendía amarla. La doctrina abelardiana del amor divino se reduce a lo siguiente: no es necesario amar a Dios como Abelardo amaba a Eloísa, sino como Eloísa amaba a Abelardo» [17].

Simétricamente opuesta a esta concepción, se encuentra el amor, tal como se vive en un monasterio cisterciense. Imposible amar a Dios, afirma San Bernardo, sin correspondencia de su parte, ya que Dios, que nos amó primero, no se deja ganar en generosidad y retribuye con creces el afecto que le demuestra su criatura.

Y a diferencia del amor cortesano, que impide finalmente la unión del amante con el amado, el amor místico sería incomprensible, sin la unión efectiva del

17. E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard,* Paris, Vrin, 1947, p. 186.

alma con Dios. De no ser así, el amor cortesano no sería puro, ni el amor espiritual, legítimo. El amor cortesano se complace en no poseer su objeto, situación que sería absurda para el amor místico, pues un amor a Dios, que no alcanza, ni posee su objeto, carece de toda significación. Dejemos la palabra, una vez más, a nuestro autor, que distingue con toda nitidez estas dos clases de amor, que llenan el s. XII: «El místico y el poeta cortesano, aunque renuncien, uno a todas, el otro a ciertas alegrías corporales para asegurar mejor la pureza espiritual de su amor, no por ello dejan de seguir direcciones opuestas; pues el místico, planteando el problema del amor entre su espíritu y el Espíritu, puede resolverlo íntegramente sin sacrificar nada de las exigencias del amor: él aspira, por ende, a las delicias de la unión divina, y es aquí que el amor encuentra su pureza; el poeta cortesano, planteando el problema del amor entre seres de carne, no puede concebir pureza más que con la exclusión de toda unión real entre esos seres; mientras la pureza del amor cortesano separa los amantes, la del amor místico, los une» [18].

No existe, por lo tanto, ninguna influencia de uno de estos géneros de amor sobre el otro. Antes bien, son manifestaciones independientes del s. XII, que nos ofrece «una magnífica vitalidad, humana y mística a la vez» [19]. Mientras el amor místico traduce la experiencia del amor, tal como se vive en un monasterio cisterciense, el amor cortesano, tal como se practicaba en una corte medieval, «expresa, más bien, el esfuerzo de una sociedad pulida y afinada por siglos de cristianismo, para elaborar un código del amor humano, que no fue místico, ni, incluso, específicamente cristiano, pero más refinado que el picaresco de Ovidio y donde el sentimiento aventajaba a la sensualidad. Esta parece ser su significación histórica propia» [20].

18. *Op. cit.*, p. 212.
19. *Op. cit.*, p. 214.
20. *Op. cit.*, p. 215.

3. *Edad Media y Renacimiento.*

Si se tiene en cuenta que tanto uno como otro amor son productos medievales, resulta ilegítimo reducir el medioevo a una época de ascetismo puro o a un período de pasión carnal desenfrenada. Se simplifican, de este modo, abusivamente los hechos y se define a la Edad Media por uno de sus ingredientes, con olvido de otros tan medievales como el anterior. Quien sólo ve en la Edad Media la vida conventual, la definirá como un esfuerzo por alejarse del mundo: *contemptus saeculi.* Quien, por el contrario, únicamente se fija en el amor, tal como se cultiva en las cortes, la definirá como una rebelión de la carne contra el espíritu, que preanuncia el Renacimiento.

Si el Renacimiento se caracteriza, como dicen algunos autores, por el descubrimiento del hombre y su intimidad, ¿dónde situar a San Agustín y a Eloísa? Incluso, señala nuestro autor, que ninguna autobiografía del Renacimiento puede compararse con la correspondencia epistolar entre Eloísa y Abelardo, donde la descripción del hombre moral alcanza un nivel difícilmente igualable.

«Para salir de esta confusión —sugiere Gilson— convendría, quizás, comenzar por recordar que las expresiones, Edad Media, Renacimiento, son los símbolos abstractos de períodos cronológicos, por otra parte, mal definidos y que no existe motivo para esperar que uno le haga corresponder definiciones simples, aplicables a todos los hechos que ellas designan. No ha habido *esencia* de la Edad Media, ni del Renacimiento, y es, por ello, que no podría haber definición. Abelardo y San Bernardo han vivido en la Edad Media; la arquitectura romana y la arquitectura gótica le pertenecen; el *Jesu dulcis memoria,* el *Oro te devote* y las canciones de los goliardos se hallan allí; en tanto que Santo Tomás proclama a la teología *regina,* e incluso *dea scientiarum,* los averroistas enseñan que 'los únicos sabios que ha habido en el mundo son sólo los filósofos, que uno no sabe más por saber la

filosofía' y que 'las enseñanzas teológicas están fundadas sobre fábulas'. De todo esto, ¿qué es medieval?» [21].

Todo es medieval, anota nuestro autor; y otro tanto ocurre con el Renacimiento, donde todo es renacentista, aunque los fenómenos que surquen este período, tales como la reforma y el humanismo sean de signo opuesto, pues si el humanismo aprecia y exalta la naturaleza humana, la reforma la desprecia.

En efecto, Lutero estima nula la colaboración del hombre para su salvación. La gracia sustituye a la naturaleza, en lugar de perfeccionarla y potenciarla, como sostiene Santo Tomás. Por ello, si bien la primera gracia resulta totalmente gratuita e inmerecida, Santo Tomás afirma que luego el hombre merece más gracia todavía, si hace lo que debe (*Summa theologica*, Ia-IIae, q. 114, a. 1). Asumiendo esta idea de Santo Tomás, escribe Gilson en la clase inaugural del curso de «Historia de la filosofía en la Edad Media» en el Collège de France: «A partir del momento en que la gracia lo hace capaz de merecer, él resulta capaz de merecer por ella más gracia aún, de manera que no se podrían asignar límites a sus posibilidades de superación» [22].

De este modo, el hombre fecundado por la gracia, coopera a su salvación y es capaz de merecimiento. El cristianismo incorporaba así el naturalismo antiguo, reconociendo la excelencia de la naturaleza humana proclamada por Aristóteles, naturaleza que, si bien herida por el pecado original, conserva un valor intrínseco, que la gracia acentúa y dignifica. De esta manera, el sobrenaturalismo cristiano ha acogido al naturalismo pagano.

Si el fenómeno de la reforma, por ende, es renacentista, el humanismo no lo es; y, sin embargo, los dos se alojan en el Renacimiento, lo cual convalida la afirmación de nuestro autor, según la cual ni la Edad Media, ni el

21. E. GILSON, *Héloïse et Abélard*, pp. 153-154.
22. E. GILSON, «Le moyen âge et le naturalisme antique», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, p. 17.

Renacimiento podrían definirse, dada la heterogeneidad de los elementos que integran ambos períodos. Esto no significa negar, por otra parte, que la Edad Media no se distinga del Renacimiento. En algunos casos, el Renacimiento continúa la Edad Media. En tal sentido, el humanismo renacentista prosigue, en muchos aspectos, al humanismo medieval; pero la diferencia estriba en que el humanismo renacentista acusa un neto sabor literario, mientras que el humanismo medieval resulta preferentemente filosófico y doctrinal. El tipo de cultura que Dante ha ilustrado, «representaría bastante bien, nos dice Gilson, lo que llamamos cultura medieval, en tanto que el de Francisco Petrarca se acomodaría mejor al calificativo de humanista. Pero poco importan los nombres. Lo importante es no confundir, en uno solo, estos dos tipos de cultura y, para evitar que la confusión se extienda, no darles el mismo nombre» [23].

El calificativo de «humanista», por lo tanto, podría aplicarse tanto a la cultura medieval como a la renacentista, siempre que tengamos en cuenta que su índole no es exactamente la misma, porque, como ya hemos notado, en la cultura renacentista, las formas predominan sobre las ideas y las desplazan; y, además, entre otras cosas, porque ella promueve un desarrollo científico, inédito en los siglos anteriores.

Pero lo que distingue al medioevo del Renacimiento es el desplazamiento de su eje, pues el hombre comienza a usurpar el lugar de Dios: «El Renacimiento, tal como se nos describe, no es la Edad Media más el hombre, sino la Edad Media menos Dios, y la tragedia es que, al perder a Dios, el Renacimiento perdería al hombre mismo» [24].

Por otro lado, aunque durante el Renacimiento, las letras se desquitaron del predominio de las ideas, no se puede decir que ellas no hayan sido cultivadas durante la

23. E. Gilson, *Dante et Béatrice*, Paris, Vrin, 1974, p. 127.
24. E. Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1955, p. 192.

Edad Media. En pleno s. XIII, un poeta franciscano como Jacopone da Todi, si bien se queja de que París hubiese destruído a Asís, o sea que la escolástica hubiese adulterado la vida cristiana, estaba tocado por las gracias de las letras antiguas.

Ello no obstante, en el s. XIV la literatura obtiene un notable impulso, por obra, entre otros, de Francisco Petrarca. Admirador de Cicerón, como lo serían más tarde los renacentistas, Petrarca ha pasado a la inmortalidad por las 76 páginas de poesía escrita en lengua vulgar. Pero su gran ideal fue San Agustín: «Es que San Agustín era precisamente el guía que necesitaba Petrarca: escribía en latín mejor que el mismo Petrarca, por lo que éste tenía que respetarlo; era un santo, y Petrarca le podía confiar el cuidado de su alma; aquel santo había padecido los mismos desórdenes de costumbre que Petrarca, por lo cual podía comprender a Petrarca; había sanado y, por lo tanto, podía sanarle a él» [25].

Esta armonía, asegura Gilson, tuvo una repercusión enorme sobre la cultura occidental. Al descubrir a San Agustín, Petrarca descubría la cultura de los Padres de la Iglesia y comenzaba entonces a menospreciar la escolástica medieval. Quejándose de los dialécticos que invadían Italia, Petrarca realiza una distinción entre los italianos y los extranjeros o bárbaros, ya que quería promover una cultura netamente italiana. El universalismo medieval, que Dante por su parte, aún representaba, empieza entonces a ceder y la oposición, puramente política, que establecía Petrarca entre italianos y bárbaros, se extendió al campo de la cultura. A partir de ese momento resulta necesario escoger entre la cultura italiana y la barbarie medieval.

Además, los dialécticos de París han corrompido el latín clásico y elaborado en su lugar una jerga incomprensible. Al respecto, escribe Gilson, que «su distinción radical entre la elocuencia italiana y la barbarie de los diá-

25. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, p. 430.

lécticos de París conserva todo su sentido, y sabemos bastante de sus vicisitudes. El tema histórico, bien conocido, de la 'barbarie de la Edad Media' tiene ahí su origen. La historia terminó por adoptar el punto de vista de un italiano del s. XIV sobre la cultura occidental de los cinco siglos precedentes» [26].

Posteriormente, los humanistas del Renacimiento, se asociarán a la elocuencia latina, despreciando la barbarie escolástica. Este fuerte antiescolasticismo puede apreciarse en los primeros capítulos de la *Imitación de Cristo*, escrita por Tomás de Kempis en el s. XIV, como asimismo en la obra de Erasmo, el cual acusa a la escolástica, como más tarde harán muchos autores modernos y contemporáneos, de haber paganizado el Evangelio por la incorporación de Aristóteles. No se ha dirigido, por otra parte, a la escolástica, reproche más frecuente que éste: la razón ha adulterado el contenido de la fe. Pero nosotros sabemos, con nuestro autor, que lejos de corromperla, la razón resulta una gran aliada de la fe, porque ellas mantienen entre sí una beneficiosa y profunda amistad.

A la luz de los escritos de nuestro autor se disipa completa y totalmente el remanido oscurantismo medieval, tema que puso en boga, como hemos visto, no un filósofo, sino un poeta. Al respecto, Gilson ha rehabilitado el humanismo medieval, haciéndonos percibir sus excelencias y admirar sus relieves. El está constituido por elementos heterogéneos que impiden una definición del medioevo, pero que, sin lugar a dudas, lo caracterizan espléndidamente. «Tales son los hechos. Antes de encontrar una fórmula para definir la Edad Media, sería necesario encontrar una para definir a Eloísa. Yo aconsejaría en seguida de buscar una para definir a Petrarca. Hecho esto, habría que buscar una tercera para definir a Erasmo. Una vez resueltos estos tres problemas, se podría proceder,

26. *Op. cit.* p. 438.

con toda seguridad, a definir la Edad Media y el Renacimiento. Tres más dos, son cinco imposibilidades» [27].

Y la razón de estas imposibilidades estriba en que la complejidad de lo real excede en mucho el esquematismo de nuestras fórmulas. Por ello, con respecto al pasado, anota Gilson, sólo se trata de hacerlo revivir, para aprender de él y nutrirnos con su sustancia.

27. E. Gilson, *Héloïse et Abélard*, p. 167.

Capítulo VIII

LENGUAJE Y FILOSOFIA

Ya habíamos llamado la atención, en las primeras páginas de este trabajo, sobre el espíritu, que podríamos llamar «universal» de nuestro autor, ya que su pensamiento transita por los terrenos más variados de la cultura. En tal sentido, su obra *Linguistique et philosophie* ilustra espléndidamente la amplitud de su espectro intelectual, del mismo modo que sus reflexiones sobre el arte o sobre la evolución, que luego reseñaremos. Pero antes de enfocar estos temas, detengámonos en su ensayo sobre «las constantes filosóficas del lenguaje», que traducen «las constantes de la metafísica» [1].

1. *Lenguaje y sentido.*

Desde el comienzo de su obra, y como filósofo que medita sobre el lenguaje, Gilson afirma el trasfondo metafísico del lenguaje. En primer lugar, reivindica y defiende la noción de «sentido» o «significación» como inherente esencialmente al lenguaje y constitutiva del mismo. Donde hay lenguaje, hay sentido, o, mejor dicho, comunicación de un sentido o significación. El lenguaje propiamente dicho es el lenguaje hablado, el cual significa un sentido, en tanto que el lenguaje escrito no hace más que significar el hablado.

1. E. Gilson, *Linguistique et philosophie*, Paris, Vrin, 1969, p. 10.

Al respecto, la palabra es el elemento constitutivo del lenguaje y ella puede definirse como «la parte más pequeña del discurso que esté dotada de sentido» [2]. Si definimos la palabra, siguiendo a Saussure, como un significante munido de significado, observa Gilson, cómo no hay ninguna simetría entre el signo o significante y su significado o sentido, debido al número limitado de signos que posee una lengua, frente al número indefinido de significaciones que uno les atribuye. El sentido desborda constantemente el ámbito restringido de los signos, lo cual establece una marcada disparidad entre el orden del pensamiento y el orden de la palabra.

Esta heterogeneidad es el índice de la libertad creadora del espíritu, que excede los moldes lingüísticos para plasmarse. Si bien el lenguaje tiene por función expresar el pensamiento, éste lo sobrepuja constantemente. Pero ello ya implica el reconocimiento del plano metafísico, de lo que trasciende la mera verificación científica, plano en el cual el lingüista rehúsa adentrarse, aunque los hechos lingüísticos estén reclamando y exigiendo objetivamente su existencia.

Pero aunque el lingüista decidiera penetrar en ese dominio, tropezaría con la dificultad de querer contemplar desde fuera el lenguaje, sin emplear el lenguaje. «Tal es el destino del hombre, animal metafísico, o, al menos, comprometido en lo metafísico, con el cual su ser físico está en relación íntima, incesante, inevitable, aunque él mismo no sepa justamente cuál es la naturaleza de esta relación» [3]. Este escollo, sin embargo, no debe impedir que el lingüista reconozca el orden metafísico implicado en el objeto de su estudio, si bien una consideración directa del mismo lo llevaría a abandonar el territorio que explora.

La palabra, como signo vocal o escrito, en tanto que realidad física, resulta susceptible de observación, pero

2. *Op. cit.*, p. 37.
3. *Op. cit.*, p. 40.

el sentido, en tanto que realidad transfísica, por no decir metafísica, escapa a la verificación científica. El fenómeno lingüístico ofrece, por ello, dos caras; una visible, el signo o significante; otra, invisible, el sentido o significado.

Ambas caras forjan una unidad indisoluble, que ha sido comparada a la unión del alma y el cuerpo. Pero Saussure aproxima esa unidad a un compuesto químico tal como el agua. Gilson rechaza esa aproximación, debido a que el oxígeno y el hidrógeno son gases, y, por ende, elementos homogéneos; la palabra y el sentido, por el contrario, no son homogéneos, ya que pertenecen a registros diferentes. Por ello, la unión del signo con su significación podría considerarse como una especie de composición hylemórfica. «Lo mismo que el cuerpo es una materia, cuya alma es la forma (vegetal, animal o humana, poco importa), la palabra sería la materia, cuyo sentido es la forma» [4]. Y así como la separación de la materia y la forma entraña la disolución del compuesto, la ausencia del sentido o del vocablo suprime la unidad lingüística.

Anteriormente, habíamos aludido al desconocimiento de la noción de forma sustancial por parte de Descartes. Desprovista de forma, la cosa resulta simple materia extensa, sujeta solamente a las leyes de la mecánica. Pero esta postura filosófica tendría naturalmente repercusiones en el dominio de la lingüística, ya que si no hay formas sustanciales resulta imposible «concebir la palabra como una sustancia, cuyo sonido sería la materia y el sentido, la forma» [5].

Si el alma y el cuerpo no son principios complementarios, sino realidades distintas, resulta difícil explicar la unidad sustancial del hombre, compuesto de alma y cuerpo. Del mismo modo, se tornaba dificultosa la explicación del lenguaje, «pues él también debía desde enton-

4. *Op. cit.*, p. 72.
5. *Op. cit.*, p. 73.

ces consistir en palabras formadas de un cuerpo, el sonido, y de una especie de alma, el sentido, privados de todo parentesco, de toda relación natural, de toda unidad» [6].

A juicio de nuestro filósofo existe, por ende, una notable analogía entre el hylemorfismo y la unión del vocablo con el sentido. El sentido es a la palabra, lo que la vida es al cuerpo, y si el lenguaje tiene una vida propia resulta natural que las palabras nazcan y mueran como cualquier ser vivo. Por tal motivo, un lenguaje artificial, sea de cuño matemático o de cuño lógico, carece de vida y, por ende, ha nacido muerto.

Sólo el hombre posee lenguaje, dado que únicamente él resulta capaz de elaborar conceptos y de expresarlos por los signos correspondientes. El animal no habla, por no poseer justamente un alma racional, específica y exclusiva del hombre, que engendre un conocimiento intelectual, susceptible luego de ser comunicado por medio de la palabra. En tal sentido, la función del lenguaje consiste en significar, es decir, en expresar un sentido o significación, a través de signos, que son las palabras, habladas o escritas.

El lingüista tiene derecho a tratar el signo lingüístico meramente como signo. En tal caso, su objeto de estudio pertenece al campo de lo puramente semiótico (fonología, morfología, etc.). Pero no hay que olvidar que el signo no es algo meramente físico, dado que, en tanto que «signo», significa, es decir, vehicula una significación. Por ende, el dominio de lo semiótico no puede desvincularse del orden semántico. En el signo lingüístico o palabra, el cuerpo del signo pertenece al registro semiótico, pero como «signo» implica esencialmente un sentido, que es su espíritu. Y el sentido que el lenguaje transmite, merced a las palabras, es el sentido de un concepto o idea.

El pensamiento es anterior al lenguaje y lo engendra.

6. *Op. cit.*, p. 74.

Gracias a su poder de abstracción, el entendimiento humano forja conceptos o ideas generales, que serán luego significadas por las palabras. Esta universalidad o generalidad de los conceptos está fundada en ese principio inteligible, que se hospeda en lo sensible, y que es su forma sustancial. «En efecto, en Aristóteles, incluso lo corporal no es totalmente material» [7], como dice Gilson. Y no es completamente material, por la presencia de la forma inteligible, que el sentido expresado por la palabra, traduce. Las palabras son materiales, pero su sentido es inmaterial; y el sentido resulta inmaterial, porque vierte la forma inmaterial inscripta en el ente material. «Pero uno entra aquí, observa nuestro autor, en el orden metafísico de lo no-material, el cual, si el hylemorfismo es verdadero, resulta un elemento constitutivo de lo físico» [8].

Si todas las dificultades con que tropieza la lingüística provienen de la noción de sentido, ello se debe a que esta noción excede el orden físico observable y se asocia, por consiguiente, al orden metafísico. Pero este territorio está poblado de «realidades secretas que se ocultan bajo la superficie de lo sensible» [9] y que si bien explican el dominio de lo visible, en este caso el lenguaje, no son, ellas mismas, «realidades», en el sentido etimológico de la palabra.

Según Santo Tomás, la palabra o *verbum* señala, en primer término, el vocablo expresado, el verbo exterior, que tiene por finalidad comunicar el verbo interior, *verbum mentis* o concepto. Este verbo interior o concepto constituye la causa eficiente del verbo exterior, porque lo produce, y también la causa final, por cuanto el vocablo ha sido engendrado a fin de expresar el concepto, «que designa su sentido y del cual es el signo» [10].

7. *Op. cit.*, p. 132.
8. *Op. cit., loc. cit.*
9. *Op. cit.*, p. 133.
10. *Op. cit.*, p. 139.

De este modo, el concepto desempeña el papel de mediador entre la realidad y el lenguaje, porque la palabra, por medio del concepto, designará la cosa misma concebida por el entendimiento. El primer fruto del conocimiento es el concepto, que es la cosa misma conocida presente en el entendimiento; y ese conocimiento interior será vertido al exterior gracias a la palabra escrita u oral, que significará la cosa extramental.

Gilson sintetiza las relaciones existentes entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad, del siguiente modo: «El lenguaje no significa, en primer lugar, el pensamiento, sino las cosas; y no puede significarlas, decíamos, más que si existe, en el hombre, un poder de conocer las cosas bajo forma de universales o ideas generales, aplicables a clases, las cuales pueden ser designadas por un nombre; nuestra concepción de estos universales es lo que se llama 'concepto'. Tomás de Aquino lo llama, a menudo, *verbum*, porque este verbo es lo que el intelecto concibe de la cosa. Este poder de concebir lo universal debe ser inmaterial como el universal mismo, y si el hombre es el único animal parlante, capaz de concebir el pensamiento abstracto y de significarlo con palabras, ello se debe, sin duda, a que es el único que posee este poder inmaterial. Este orden de lo inmaterial, del cual no se puede incluso negar su existencia, sin hablar, y por consiguiente, sin atestiguar que él existe, constituye el testimonio de la realidad de lo metafísico que hay en nosotros. Las dificultades filosóficas más graves que sobrelleva la existencia, completamente legítima en sí misma, de la lingüística general, se deben precisamente, a que uno no puede hacer corresponder la física del lenguaje a la metafísica del pensamiento» [11].

El pensamiento, en su contacto con lo real, engendra la idea, pero es anterior a ella. Indudablemente, el pensamiento puro escapa a toda posibilidad de observación, pero si él tiene la capacidad de producir ideas, debe

11. *Op. cit.*, p. 149.

preexistir a ellas y precederlas como la causa antecede al efecto. Y con mayor razón, precede al lenguaje, cuya misión reside en significar lo que el entendimiento conoce.

Nada hace ver mejor el papel significativo del lenguaje, que el esfuerzo de ciertos poetas, como Mallarmé, por lograr la palabra pura, es decir, una palabra que únicamente sea palabra y esté, por ende, desnutrida de todo sentido real. No cabe duda que la poesía tiene como finalidad plasmar belleza puramente verbal; el poeta escribe, compone o «hace», tal como reza etimológicamente su nombre, no para conocer lo real, sino para crear belleza exclusivamente verbal. La palabra, y no la cosa, es su fin. En tal sentido, Mallarmé quiso manejar palabras «que no fuesen más que signos de su propia significación, sin referencia a ningún objeto real» [12]. Pero tal intento por alcanzar la palabra pura, estuvo condenado al fracaso, el cual se puso de manifiesto en el silencio que se autoimpuso el mismo poeta, ya que una palabra sin relación con las cosas, es una palabra sin sentido, lo cual equivale, finalmente, a la supresión o aniquilación del lenguaje. Por otra parte, el lenguaje escrito, aunque no sea poético, no es el lenguaje hablado, sino que posee sus propias motivaciones. Mientras que lo hablado es el «pensamiento mismo en su condición carnal», lo escrito es un producto artificial «que no puede realizarse, sin que el lenguaje hablado se someta a sus exigencias propias, que afectan al pensamiento mismo» [13].

Platón se mostraba reticente a poner por escrito su pensamiento, pues estimaba que de ese modo lo dejaba indefenso, exponiéndolo a las más variadas incomprensiones de sus futuros lectores. No obstante, Gilson se regocija de que el filósofo griego no haya cedido a sus temores, en cierta manera justificados, y de que podamos así gozar hoy de sus diálogos y apreciar a través de

12. *Op. cit.*, p. 184.
13. *Op. cit.*, p. 236.

ellos sus ideas peculiares. Nuestra civilización es una civilización de la escritura y nuestro filósofo se complace y celebra, con un alto lirismo filosófico, la perennidad que alcanza el espíritu gracias a las obras que ha producido y la satisfacción que ellas dispensan: «Cuando uno lee el *Gorgias*, esta obra maestra del teatro filosófico, comedia cuyas peripecias intelectuales constituyen un encanto sin cesar renovado para el lector solitario, que se brinda su representación, lo que sorprende, en primer lugar, es la perfección de la composición literaria, pero, además, el hecho de que la obra exista, que después de más de veinte siglos, gracias a un ingenioso sistema de signos mudos, de los que no podemos incluso saber cómo fueron exactamente pronunciados antaño, el pensamiento de su padre Platón nos resulta bastante auténticamente accesible, para que tanta profundidad, finura, supremo regocijo en la cima del espíritu, tanta emoción espiritual incluso, de esa especie tan rara que es la emoción filosófica, pueda renacer y comunicarse de su espíritu al nuestro. El pensamiento del que nació un día el *Gorgias*, por lejos que estemos en el tiempo del momento de su nacimiento, es aún hoy. Si pudiéramos remitir a los ojos de Platón su propio hijo, lo reconocería sin titubear. Así, nacido del lenguaje hablado, del cual resulta inseparable, el lenguaje escrito le confiere, sin embargo, un *status* propio, como de imperio en imperio, refugio permanente de las obras de la inteligencia, las más verdaderas y las más bellas. Dominio sagrado y casi divino, con toda la propiedad del término, pues en lo escrito perdura lo hablado, y en lo hablado vive el intelecto, testigo en el hombre de un poder de creación superior al hombre. Uno tiene hoy tan pocos compañeros sobre los senderos de la metafísica, que uno no osa recordarles las palabras de San Agustín: 'Cuando piensas estas cosas, es el Verbo de Dios en tu corazón'. Pero el hombre moderno apenas piensa en estas cosas: él está inmerso en lo divino, y no lo advierte» [14].

14. *Op. cit.*, pp. 261-262.

2. *El ser y el lenguaje.*

En el capítulo dedicado a la ontología tomista, habíamos afirmado la irreductibilidad del *esse* como *actus essendi*, tanto al plano de la esencia, como al plano lógico del concepto. Al desbordar la esencia, por ser realmente distinto de ella, el *esse* excede también el concepto, pues el concepto apresa lo que es, pero resulta impotente para capturar aquello que, al no ser un ente, él mismo no es, tal como lo dice Santo Tomás: *Quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit (In divinis nominibus*, 751).

Todo es gracias a él, pero el *esse* mismo no es. De aquí, la imposibilidad de conceptualizarlo y de reconocerlo como un ingrediente constitutivo de la realidad. Pero si tenemos en cuenta que en el juicio hay algo más que los conceptos unidos o separados por el entendimiento, la segunda operación del espíritu tendrá como función el señalar y apuntar el misterio del *esse*: «Una ontología que descansa sobre el ser así concebido, reposa por ende, en primer lugar y necesariamente, sobre la sólida base de las esencias asidas por sus conceptos y formuladas por sus definiciones, pero ella apuntará siempre, en la esencia conceptualizable, el acto del *esse*, que no es conceptualizable, y que el acto del juicio significa» [15].

El verbo ser presenta dos sentidos diferentes en los juicios en que interviene. Al respecto, existen dos tipos de proposiciones, según que ellas estén compuestas solamente de sujeto y verbo, como, por ejemplo, «la tierra es», o según que ellas estén integradas por un sujeto, verbo y predicado, como, por ejemplo, «la tierra es redonda». El primer tipo resulta conocido con el nombre de proposiciones de *secundo adjacente*, en tanto que las segundas con el nombre de *tertio adjacente*, porque el predicado ocupa el tercer lugar. Dicho de otra manera,

15. E. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 122.

las primeras son proposiciones existenciales y las segundas, atributivas.

Para Aristóteles, las proposiciones existenciales no tienen ningún sentido, ya que el verbo ser, el εἶναι, sólo ejerce una función copulativa. Dado que el ser quiere decir para Aristóteles, el ser tal o cual cosa, la frase «Sócrates es», por ejemplo, carece de significación, pues no dice lo que Sócrates es. Esa frase está exigiendo un predicado tal como «filósofo» o «robusto», etc. En todo caso, la proposición «Sócrates es» significa la existencia de Sócrates, que es Socráte mismo, pero no significa que Sócrates esté ejerciendo el acto de ser.

Como observa Aristóteles en su tratado *De interpretatione*, el verbo ser solo, no significa nada (οὐδέν ἐστι), sino que únicamente sirve como nexo de unión entre el predicado y el sujeto. De aquí, su dimensión puramente funcional o copulativa, que implica la negación del ser o existencia del sujeto como algo distinto de su esencia; por el contrario, y como ya lo hemos dicho, el ser del sujeto se reduce al sujeto mismo, el ser del ente es el ente mismo, y no algo distinto de él: «Así, decir que *Sócrates es hombre* es decir alguna cosa, pero si yo digo que *Sócrates es*, el término *es* no presenta significación con referencia a Sócrates. Yo hablo, pero no digo nada. Esta gramática y esta lógica, donde el juicio de existencia se reduce a la afirmación bruta del sujeto, son la gramática y la lógica natural de toda ontología que identifica la existencia con la esencia del sujeto existente» [16].

De esta manera, el «es» de la frase «Sócrates es» no significa nada para Aristóteles, a no ser que indique la existencia concreta de Sócrates; señala, por ende, a Sócrates realmente existente, a la sustancia Sócrates, pero no el *esse* o *actus essendi* que, para Santo Tomás, Sócrates está ejerciendo.

En la lengua rusa, por ejemplo, el verbo ser, que ha conservado íntegramente su sentido existencial, sólo se

16. *Op. cit.*, p. 278.

usa copulativamente en las definiciones; por ello, las proposiciones atributivas carecen del verbo ser, y para decir que Sócrates es filósofo, acoplan simplemente el predicado con el sujeto, diciendo «Sócrates filósofo» [17].

Dada la preponderancia que ha ejercido y ejerce la esencia, el verbo ser parece someterse a ella, de modo tal que el «es» de cualquier juicio se deja habitualmente asimilar a la esencia del sujeto. Si decimos «Sócrates es», el *es* se disuelve en la esencia o sustancia misma de Sócrates; si decimos, «Sócrates es robusto», el *es* nuevamente señala un atributo de la sustancia Sócrates y, en ambos casos, el *es* resulta objeto de concepto, y no señala el acto mismo de existir. «Tal es también la razón por la cual tantos lenguajes han hecho del verbo *es* una cópula, y, en este sentido, resulta verdadero decir que, incluso a título de cópula, este verbo tiene un sentido existencial o, como lo han sostenido varios lógicos, que incluso las proposiciones atributivas son existenciales» [18].

Debido, sin embargo, a la devaluación existencial sufrida por el verbo ser, la lengua corriente prefiere usar el verbo existir en su reemplazo. En tal caso, decimos, por ejemplo, Dios existe, cuando deberíamos decir, Dios es, ya que el verbo existir denota principalmente origen, y no el hecho de que algo *sea*. Sería, por lo tanto, conveniente devolver al término «ser» el pleno sentido existencial que le corresponde y liberarlo así del yugo de la esencia, que el tiempo le ha impuesto.

La función del *es*, por lo tanto, es siempre existencial. En los juicios existenciales, tal papel está más a la vista, pero no debería estarlo menos en los juicios simplemente atributivos; en estos últimos, del tipo A es B, el «es» señala, primordialmente, el hecho de que tal atributo se compone con el sujeto, porque «existe» verdaderamente en él, o porque el sujeto está ejerciendo el acto de ser, de tal o cual modo. La proposición «Sócrates

17. *Op. cit.*, pp. 280 y 284.
18. *Op. cit.*, p. 283.

es filósofo» señala, en este sentido, que Sócrates está ejerciendo su *actus essendi* en la calidad de filósofo. Y si decimos que «Sócrates es», el verbo ser está indicando la composición del sujeto con su *esse*, y, por ello, en ambos casos, el juicio tiene por misión señalar, más allá de la esencia, el acto de ser, que la sobrepuja y funda.

Por ello, según la opinión de nuestro filósofo, Santo Tomás ha enseñado, desde el principio hasta el fin de su carrera doctrinal, que la segunda operación del espíritu, o sea el juicio, es más perfecta y profunda que la primera, esto es, que la simple aprehensión conceptual, debido a que, mientras esta última visualiza la esencia de la cosa, el juicio apunta al ser mismo de ella, tal como se lee en su comentario al *De Trinitate* de Boecio: *prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... secunda operatio respicit ipsum esse rei* (q. V, a. 3).

Capítulo IX

ARTE Y REALIDAD

Con su idoneidad habitual, nuestro autor ha consagrado tres espléndidas obras, además de algunos artículos, a los problemas que suscita el arte frente a la reflexión filosófica. Al preparar este capítulo, hemos renovado, una vez más, nuestra admiración, por la vasta cultura de nuestro filósofo y la notable perspicacia con que penetra en los secretos del arte. Un enorme caudal de literatura y de obras artísticas admiradas y estimadas constituyen el trasfondo de sus trabajos sobre filosofía del arte, trabajos que consideramos preciosos para todo aquél que ejerza una actividad artística.

Gilson distingue entre filosofía del arte y estética. Si bien ambas disciplinas tienen en común la obra de arte, la estética sólo la considera con respecto al que la percibe, en tanto que la filosofía del arte la visualiza con relación al artista que la produce. «La filosofía del arte tiene por objeto —señala Gilson—, si se trata de las bellas artes, la actividad humana, del orden general del *hacer*, cuyo fin propio es el de producir objetos bellos» [1].

De los tres géneros de operaciones que puede realizar un hombre, a saber, conocer, actuar y hacer, el arte se inscribe en este último, pues el artista no se propone conocer, ni actuar, sino fabricar y hacer obras queridas sólo en razón de su belleza. Lo específico del arte resulta, entonces, engendrar belleza, merced a obras que provo-

1. E. Gilson, *Matières et formes*, Paris, Vrin, 1964, p. 10.

quen deleite y admiración. El artista, por ende, es un hacedor de belleza, cuya finalidad consiste en placer y agradar al espíritu que la percibe.

El arte no nos hace conocer nada, porque el conocimiento, sea científico, sea filosófico, captura la realidad o trata al menos de capturarla tal cual es. Pero el arte no se somete a lo real para aprehenderlo, sino que produce realidad. En tal sentido, la labor artística crea nuevos seres, que no tienen equivalente en el mundo de las cosas ya existentes. Según nuestro autor, este papel creador del arte fue puesto de relieve por Kant, cuando en su *Crítica del juicio* aludió al gran poder que tiene la imaginación de producir una nueva naturaleza (*Schaffung einer andern Natur*) a partir de la materia que le proporciona la naturaleza. El arte fabrica nuevos entes en razón exclusiva de su belleza. Y todos los ingredientes que integran su obra sólo están allí en función y al servicio de la belleza perseguida.

Por otra parte, la palabra más exacta para designar el quehacer artístico es la de «creación». El artista, en efecto, crea, y no pretende, en absoluto, traducir lo real En todo caso, recrea lo real, tratando de alcanzar esa metarealidad, que no es más que la belleza que trata de plasmar. Si los pintores, por ejemplo, recurren a la naturaleza, no es para reproducirla tal cual, sino para expresar esa nueva realidad que se oculta detrás de la visible y que constituye la sustancia y la meta de su quehacer creador: «Se dan cuenta de que existe otra realidad oculta tras las apariencias de la naturaleza y que su función es la de descubrirla para expresarla, o, más bien, expresarla para descubrirla. Esta metarealidad hay que hacerla ser antes de hacerla ser conocida» [2].

El artista no pretende, por ello, repetir lo que existe, sino acrecentar el dominio de lo existente con nuevas realidades. El arte es creación del espíritu, que quisiera ser absoluta, pero que no puede serlo, porque su libertad es-

2. E. GILSON, *Pintura y realidad*, Madrid, Aguilar, 1961, p. 253.

tá limitada por las barreras de la materia. El artista desearía, incluso, crear a partir de la nada, pero sólo Dios puede crear de manera absolutamente libre, ya que sólo El hace ser a las cosas que antes no eran. «La esencia del arte consiste en ser una libertad creadora»[3], y es, por ello, que posee un carácter esencialmente religioso, «porque crear es imitar, de modo finito y analógico, la divina prerrogativa, reservada exclusivamente para El Que Es, es dar el ser a las cosas»[4].

El arte, por consiguiente, al crear, no reproduce la naturaleza, sino que, en todo caso, la recrea. No la imita tampoco, en el sentido de que no la copia, sino que la imita en sus operaciones, ya que como la naturaleza opera a fin de generar nuevos seres vivientes, el fin del arte consiste en crear nuevos seres poseedores de belleza. La doctrina aristotélica del arte como imitación de la naturaleza significa justamente que el arte emula sus operaciones, tal como, por otra parte, lo advirtió el mismo Santo Tomás, en un texto citado por nuestro autor: *ars imitatur naturam in operando, non in repraesentando.*

La naturaleza posee, por cierto, su propia belleza, pero ésta es justamente una belleza natural, no fabricada, ni creada, ni, en consecuencia, artística. La belleza de la naturaleza es la belleza misma de lo real, según la cual podemos decir que lo bello es una dimensión ontológica del ente, o, de acuerdo con la nomenclatura técnica, la belleza es un trascendental, un rostro de lo que es, así como la unidad o la verdad.

Ningún objeto real o natural tiene como prerrogativa el solo deleite, ya que, si bien puede agradar, resulta además utilizable, o, como diría Heidegger, es algo que está disponible (*zuhanden*). Por el contrario, la obra artística resulta completamente inútil, porque no presta ningún servicio práctico. Ella ha sido producida para agradar, y nada más que para agradar. No sirve, por lo tanto,

3. *Op. cit.*, p. 286.
4. *Op. cit.*, p. 251.

para la acción, pero sí sirve para la contemplación, en la cual el espíritu humano se complace y enriquece como tal: «No hay un solo objeto real que no haga algo más que agradar. No hay una sola obra de arte, tomada en cuanto obra de arte, que tenga otra cosa que hacer sino causarnos el placer contemplativo de gozarnos con su vista» [5].

He aquí el misterio y el encanto propio de una obra de arte: ella ha sido hecha únicamente para ser contemplada, para solaz y esparcimiento del espíritu. En tanto que ella nutre y alimenta el espíritu, resulta útil para él, o, mejor dicho, supra-útil, ya que su utilidad carece de dimensión práctica, pues el objeto artístico está al servicio de la contemplación y no al de la acción. En tal sentido, una galería de arte nos ha parecido, a veces, un hecho sorprendente e incluso insólito en medio de la febrilidad de la acción, a la cual frecuentemente el ser humano se haya sometido para poder subsistir. Pero es necesario que no se deje absorber por la praxis y le conceda a la contemplación el tiempo requerido para el cultivo de su dimensión espiritual, que es, por otro lado, aquello que distingue y especifica al hombre como tal.

Al respecto, hay que desterrar el prejuicio, bastante frecuente por cierto, de que el goce del arte implica aprendizaje. En tal sentido, nadie podría acceder realmente a una obra artística, sin estar versado en historia del arte, o en estética. Nada más erróneo, sin embargo, pues el placer auditivo o visual, que uno puede experimentar, no supone ningún conocimiento erudito de la materia en cuestión. Sin duda, este conocimiento resulta valioso, como lo es todo conocimiento, pero él solo carece de aptitud para introducir al espíritu en la experiencia de la belleza artística: «Hay un gran peligro en dejar que la gente imagine que no *entiende* el arte, porque no *sabe* nada o muy poca cosa sobre él. Si la simple visión de un vaso griego pintado no llena a un hombre

5. *Op. cit.*, p. 173.

con un inefable gozo, en vano leerá la colosal literatura que se amontona sobre este tema con la esperanza de adquirir la experiencia estética, que, si tiene vista para la belleza, el más indocto de los hombres gozará inmediatamente y sin esfuerzo» [6].

La educación artística, por ende, no se adquiere en los libros, sino fomentando la contemplación. Y este peligro que acecha al indocto, amenaza también al intelectual, que de tanto leer y querer comprender, se olvida de ver y «de consentir en mirar por el placer de ver» [7].

Mirar un cuadro por el placer de ver; sólo de esto se trata en pintura, de percibir belleza visual. Pero la belleza pictórica resulta independiente del así llamado «tema» o «asunto» del cuadro. Si algunos pintores recurren a la naturaleza, como hemos dicho, no es para imitarla, sino para recrearla; si un cuadro presenta cosas naturales no es para brindarlos como tales; ellos han sido simplemente el motivo o la ocasión para crear belleza, «es decir, no un modelo para copiar, sino un incentivo para crear un sustitutivo plástico de la realidad» [8].

Cuando un pintor pinta un árbol, trata de hacer un árbol lo más bello posible; el árbol natural es, sin duda, hermoso, pero él no ha sido hecho para que sea solamente bello; puede también, y lo es frecuentemente, ser útil, sirviendo así a las necesidades prácticas más diversas. En cambio, el árbol pintado integra el cuadro con la sola finalidad de provocar deleite visual.

Para el espectador, el tema podrá ser el asunto del cuadro, pero para el artista, y también debería serlo para el contemplador, el verdadero tema de su obra, aquello que trata de producir, es belleza pictórica. Por ello, aunque un mismo tema haya sido pintado muchas veces, lo propiamente artístico de esas obras no depende del asunto, sino del modo mismo en que el autor lo realiza. «El

6. *Op. cit.*, p. 197.
7. E. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, Paris, Vrin, 1963, p. 262.
8. E. GILSON, *Pintura y realidad*, p. 118.

mismo tema histórico —observa Gilson— puede originar un infinito número de temas pictóricos diferentes» [9].

Si el pintor busca temas o motivos o asuntos para plasmar su arte, ellos son simplemente acicates o sugerencias para el ejercicio de su virtud o poder creador. La pintura contemporánea, llamada abstracta o no figurativa, traduce perfectamente bien lo que Gilson llama «la liberación del arte», es decir, su liberación con respecto al tema o asunto. De esta manera, la pintura de nuestro tiempo está cumpliendo la esencia del quehacer artístico, pues la libertad creadora del artista puede desarrollarse más plenamente, al estar desvinculada del asunto.

Pero el hecho de que puedan crearse obras pictóricas, genuinamente artísticas, sin que ningún asunto figure en ellas, no significa que estén desprovistas de inteligibilidad. Aunque no haya tema, tiene que haber inteligibilidad, o sea una cierta forma, para que la obra de arte sea realmente artística. «Los artistas contemporáneos y los críticos están de acuerdo en distinguir entre arte figurativo, cuyas formas imitan la apariencia visual de las cosas y arte abstracto (es decir, arte no figurativo), cuyas formas no representan otra cosa que a sí mismas. Desde el punto de vista de nuestro problema, no hay diferencia alguna entre estos dos casos. Porque, realmente, aún considerados en sí mismos y aparte de toda posible significación, las líneas rectas, los ángulos, las diagonales, los triángulos, los rectángulos, las curvas, los círculos, las espirales —en una palabra, todas las figuras geométricas posibles— son en sí mismas formas y, por tanto, objetos definidos. Los pintores abstractos y los pintores figurativos crean igualmente formas y, por lo mismo, seres» [10].

Imposible que existan seres, aunque sean artificiales como las obras de arte, privados de forma, pues la forma

9. *Op. cit.*, p. 120.
10. *Op. cit.*, p. 104.

es aquello en virtud de lo cual los seres son lo que son, y desprovistos de ella, dejan de ser, por dejar de ser lo que son. En una palabra, no se puede ser, sin ser algo, aunque este «algo» no sea necesariamente, en arte, el contorno de una cosa natural. Puede ser un ente geométrico, pero una curva o una línea es inteligible, lo mismo que un objeto natural.

«Hablar de pintura no representativa, no imitativa o abstracta no es hablar de pintura informe» [11]. Sería informe una pintura que careciese totalmente de inteligibidad, como, por ejemplo, una tela o un panel, cuya superficie hubiese sido cubierta con un solo color. Tal obra se asemejaría, dice Gilson, a una simbolización plástica de la *materia prima*, pero no sería una obra de arte. Podría incluso causar placer, pero no sería el motivado por su arte, sino simplemente por la aprehensión natural de un bello color. El placer suscitado por una obra de arte proviene de la forma o inteligibilidad, que ha sido materializada por el artista de un modo u otro. Por lo tanto, una obra de arte no sólo está constituida por su materia, sino por su materia y su forma: «No hay obra de arte sin materia y el conocimiento de la belleza artística es siempre esencialmente una percepción, pero para ser una aprehensión de lo bello, esta percepción debe necesariamente ser aquella de una materia intencionalmente forjada de inteligibilidad» [12].

Por ende, la pintura debe, si quiere ser arte, renunciar a una total informidad; y lo mismo ocurre con la música. Gilson ha subrayado la peculiaridad de la música frente a las otras artes. Mientras la escultura o la pintura producen obras que perduran a través del tiempo, dado que poseen una existencia física continua, las obras musicales, en cambio, gozan tan sólo de una existencia física discontinua, ya que sólo alcanzan el ser en el momento mismo en que son ejecutadas. En tal sentido, la

11. E. Gilson, *Matières et formes*, p. 137.
12. *Op. cit.*, p. 138.

música es más indigente y menesterosa, junto con la danza, la poesía o el teatro, que las otras artes, pues no persevera en el ser, si los intérpretes no deciden otorgarle la existencia que requiere. Pero tampoco ella puede prescindir de la forma o inteligibilidad.

Indudablemente, es en música donde el papel creador del arte puede advertirse con mayor facilidad, y donde su carácter no representativo de la realidad se deja percibir más nítidamente. Difícilmente, podría decirse qué representa, o qué imita una fuga de Bach. Más que difícil, ello resulta imposible, porque la música, como cualquier arte, tiene por función crear y, en su caso, crear belleza sonora. Pero ésta tampoco puede ser informe; una música sin forma es un ruido y algún ruido puede placer, pero este placer nada tiene que ver con el provocado por el arte musical: «Una música sin forma resulta inconcebible, porque sería una música sin ser y reducida al estado de ruido. También el ruido puede tener su encanto, por un tiempo y por azar; pero el ruido pertenece al orden de la naturaleza, y la música, al del arte» [13].

En tal sentido, sólo es artística la belleza musical, pues la belleza del canto de los pájaros, por ejemplo, en tanto que integra el plano de la naturaleza, no es artística, ni, por ende, musical. La música es una creación artística y no se halla, por lo tanto, en la naturaleza. Por ello, los productos del arte y los de la naturaleza no son asimilables, pues mientras la música crea sonidos, la naturaleza sólo genera ruidos.

Pero el arte del sonido no sería tal, o sea no sería música, sin un elemento formal. Así como un simple color, o una yuxtaposición de colores, carentes de forma, no constituyen una pintura, la música «atonal», «que se contenta en yuxtaponer los intervalos de la gama diatónica», tampoco pertenece al registro del arte musical. Al suprimir la tonalidad, se suprime la estructura formal que regula los intervalos diatónicos y, de esta ma-

13. *Op. cit.*, p. 167.

nera, toda melodía; pero sin melodía, no hay música, sino simplemente ruidos, que no alcanzan el rango de sonido musical, por no someterse a la regulación de una forma.

Por tal motivo, las formas resultan necesarias para que las obras de arte logren su existencia; ellas no cortan las alas a la inspiración, ni mutilan el genio creador: «Las formas no incomodan más que a aquél que carece de genio para llenarlas o para someterlas y doblegarlas a sus exigencias personales. Si viviese, Bach seguiría inventando fugas, Haydn y Mozart encontrarían aún, en los intervalos usados de la gama, temas imprevisibles para nosotros, pero lo más probable es que tanto unos como otros inventarían formas nuevas. Es todo el problema. El músico es libre de rechazar las formas que el pasado le ha legado, con tal solamente que cree otras en su lugar» [14].

Si bien el papel no representativo, ni imitativo de la música, resulta reconocible sin mayor dificultad, ni siquiera la misma pintura llamada representativa, se limita a representar. Aunque represente, ella excede, como arte, la representación de lo real. La pintura renacentista por ejemplo, ha sido representativa, pero su calidad artística no está ligada a los elementos representativos de la realidad. Aun cuando pintura y representación hayan estado asociados íntimamente, como durante el Renacimiento, la «representatividad no pertenece a la esencia de la pintura» [15].

La belleza de una pintura representativa no se debe a los ingredientes reales que ella aporta, sino que ella resulta bella, en la medida en que vierte «la forma germinal presente en el espíritu del pintor» [16]. Si ciertos datos reales no colaboran a la plasmación de esta idea germinal, el artista los eliminará, porque su interés no ver-

14. *Op. cit., loc. cit.*
15. E. GILSON, *Pintura y realidad*, p. 207.
16. *Op. cit.*, p. 219.

sa sobre la realidad como tal, sino sobre la belleza que quiere producir. Por lo tanto, la belleza de una pintura no depende de que sea representativa o no lo sea, sino de la feliz realización de la idea germinal, que guía y dirige el esfuerzo creador del artista: «Una pintura no es buena porque sea representativa, pero el no ser representativa no es bastante para hacerla buena. Si bella, una pintura *abstracta* lo es por la misma razón que las más representativas de las pinturas de Botticelli y Carpaccio son bellas. Representativa o no, una pintura es una verdadera obra de arte en la medida en que abstrae todos los elementos no compatibles o no requeridos para la incorporación en una materia de la forma germinal concebida por el pintor. En una palabra, por ser idéntica a la forma germinal misma, la abstracción es creación» [17].

En tal sentido, el artista no vuelca la realidad como tal en su pintura, aunque sea representativa, sino que somete los elementos representativos exteriores a la forma plástica interior, que quiere crear, alterándolos y modificándolos. Por tal motivo, la verdadera pintura no ha sido nunca realmente representativa. «Aun cuando era representativa, esta pintura hacía algo más que representar» [18].

Y hacía algo más que representar, porque el arte procura crear belleza, y no copiar, ni reproducir literalmente las cosas. Que recurra a la naturaleza, o que no recurra a ella, la belleza de la obra que el pintor trata de plasmar, se deberá exclusivamente a la calidad de su talento artístico. Debido a ello, «la belleza es una y la misma tanto para el arte imitativo como para el no imitativo» [19].

La pintura moderna ha demostrado, que puede prescindir de todo tema, sin que ello afecte la belleza de la obra. Sólo el arte del retrato resulta la única clase de pintura, que no puede evitar de recurrir al modelo. Pero

17. *Op. cit.*, p. 219.
18. *Op. cit.*, p. 220.
19. *Op. cit., loc. cit.*

incluso aquí, el carácter artístico de la obra no depende del objeto que retrata. «Cuanto más pintor es el retratista, tanto menos su obra es un retrato» [20].

Al respecto, Gilson cita el curioso caso de Alfred Bruyas, mecenas de Montpéllier, que encargó su retrato a unos veinte pintores diferentes, entre otros, a Couture y Delacroix. Todos los retratos deberían haberse asemejado entre sí, dado que el modelo era siempre el mismo, pero lejos de ello, diferían a veces notablemente, porque la intención de los artistas no era la de reproducir la imagen del Sr. Bruyas, sino la de crear una obra de arte. «Lo más notable en todo esto es que el mismo Bruyas, tan inteligente y tan advertido, parece no haber esperado otra cosa de sus pintores. Para ver su propio rostro, le bastaba mirarse en un espejo, pero él deseaba buenas telas, y las ha tenido de diversos pintores, algunos de los cuales eran maestros, realizando, al mismo tiempo, una experiencia excepcional sobre las condiciones de ejercicio del arte del retrato» [21].

Aunque en este tipo de pintura, la imagen no pueda ser completamente eliminada, el artista, lejos de someterse a ella, excede el modelo, tratando de hacer una pintura, y no un mero retrato. Por ende, concluye nuestro autor, «no hay problema del retrato que sea distinto de aquéllos que plantea al pintor el ejercicio ordinario de su arte» [22].

La fotografía, en cambio, trata de reflejar fielmente su modelo y ella es un arte, pero no una variedad del arte de la pintura, sino del arte de ilustrar. En tal sentido, la fotografía, al imitar los perfiles visibles de las cosas, ha liberado a la pintura de la obligación que ella creía tener de hacerlo.

El caso de A. Bruyas no hace más que confirmar la

20. E. Gilson, «Dialectique du portrait», *La Table Ronde*, Janvier, 1959, p. 37.
21. *Art. cit.*, p. 41.
22. *Art. cit., loc. cit.*

tesis de Gilson, en un caso que, como el arte del retrato, el papel imitativo del arte parecería imponerse. Sin embargo, también el retrato, como la pintura en general, no imita nada, ni representa nada, ni cuenta nada, ni explica nada, ni «significa» nada, porque el arte como tal no existe en función del conocimiento, sino del goce estético. Expresando la tesis de nuestro autor de otra manera, podemos decir que el arte no es un lenguaje. Y no es un lenguaje, porque no tiene por función expresar ideas. Al respecto, resulta difícil convencer al oyente, que la música, por ejemplo, no exprese, ni signifique nada. «La dificultad se debe al hecho de que, como la imaginación visual y la inteligencia no huelgan nunca, es casi imposible oir una música cualquiera, sin que ella no 'haga pensar' en alguna cosa, por lo cual uno concluye, que, ya que ella hace pensar en eso, ella lo expresa. Uno admite, implícitamente, que es eso lo que ella 'quiere decir', pero la música no 'dice' nada; porque ella no habla y no es un lenguaje» [23]. Como dice E. Hauslick, en un texto que Gilson cita y con el cual coincide, la música sólo contiene «formas sonoras en movimiento».

Incluso la poesía, en tanto que arte, tampoco es un lenguaje, aunque la materia misma que utiliza para crear belleza sea el lenguaje. Pero no usa el lenguaje con los fines específicos de éste, que es el de transmitir conocimientos; en tal sentido, el fin propio de la poesía es la palabra misma, la palabra como tal, con su belleza peculiar, «independientemente de la verdad» [24].

Si la poesía, como todo arte, buscara la verdad, sería ciencia o filosofía. Por ello, Santo Tomás «veía la marca propia de la poesía en la 'falta de verdad' (*defectum veritatis*)» [25]. Su meta es la belleza, y si usa el lenguaje, no es para cultivarlo como tal, o sea como medio de comunicación, «sino para crear una estructura ver-

23. E. GILSON, *Matières et formes*, p. 169.
24. *Op. cit.*, p. 43.
25. *Op. cit.*, p. 225.

bal, cuyo sentido real sea su propia belleza» [26]. Como dice nuestro filósofo, la poesía se sirve incidentalmente del lenguaje, porque no lo usa con sus fines naturales.

Por lo tanto, para el artista sólo está en juego la belleza de su poesía, y no la inteligibilidad racional de la misma. Sin embargo, no puede evitar que el lenguaje cumpla su propia función, que es la de significar ideas, pues al utilizar palabras entran en el escenario poético las significaciones que ellas poseen. Imposible suprimir la significación, aunque hayan existido intentos como los de Mallarmé por lograrlo. La belleza poética, la belleza vocal, conlleva siempre una dosis de significación, aunque ésta no sea querida, ni buscada por sí misma; ella debe estar, de todos modos, al servicio de la belleza, y no de la verdad, lo cual constituye el objetivo propio del poeta: «No se sigue de aquí que el objeto de la poesía sea de significar alguna cosa, conceptos, imágenes o sentimientos. Ella lo hace siempre en mayor o menor grado, pero su fin propio no es hacerlo; ella no está incluso autorizada a hacerlo más que en la medida en que ella lo puede, sin que se vuelva imposible la consecución de su fin propio, que es el de crear belleza con palabras, con su sentido incluído, pero sin enlazarlas principalmente en función de su sentido inteligible, que es su verdad, admitida aquí en función de la belleza. En poesía, y solamente en poesía, *veritas ancilla pulchritudinis*» [27].

En poesía, la verdad está al servicio de la belleza, y el poeta compone no para comprender, ni dar a conocer algo, sino solamente para encantar. Aunque Dante haya recurrido, en la *Divina comedia,* a las distintas concepciones filosóficas y teológicas de la Edad Media, que por otra parte, poseen su propia belleza, no lo hizo en función de éstas, sino que ellas le sirvieron para pergeñar la belleza poética del *sacro poema,* que fue la finalidad exclusiva de su quehacer artístico. Por ende, la belleza

26. *Op. cit.*, p. 212.
27. *Op. cit.*, p. 221.

de la *Divina comedia* no depende de las ideas que están presentes en ella, sino del hálito poético que recorre la obra, o de la dosis de poesía pura que circula en ella.

No existe, sin embargo, ninguna obra de arte que sea puramente artística; para que ella pueda obtener realidad, la obra de arte debe integrar elementos extraartísticos. «Es por lo que contiene de arte puro, que una obra es artística, pero ella tiene necesidad de sus impurezas, para ser» [28]. Estas impurezas designan simplemente, todos los elementos y datos que el artista emplea para ponerlos al servicio de la belleza, pero que no son, ellos mismos, de naturaleza artística.

Esos elementos no artísticos pueden ser de la más variada índole: filosóficos, sociales, patrióticos, religiosos, morales, etc. En este último caso, el autor puede producir una obra de arte, realmente artística e inmoral a la vez. Como en el ámbito del arte sólo está en juego la calidad de la obra, cualquier medio puesto a su servicio resulta justificable. «Es por ello que, contrariamente a lo que es verdadero en moral, uno puede decir que en arte, el fin justifica los medios» [29].

Al respecto, el artista puede utilizar el desnudo con un fin exclusivamente artístico, pero corre el riesgo de que su obra posea más resonancias sexuales, que propiamente artísticas. En tal caso, la sexualidad desplaza al arte, y el artista, si bien pudo haber logrado una bella obra, no logra que sea contemplada como tal. «El erotismo es el escollo frente al cual corre siempre el riesgo de fracasar, aquella pintura que se propone deliberadamente, como materia, la belleza natural del cuerpo humano» [30].

Ello no significa que el desnudo sea inmoral, sino que le es coesencial «la ambigüedad estético-sexual» [31], lo

28. E. Gilson, *Introduction aux arts du beau*, p. 26.
29. *Op. cit.*, p. 61.
30. E. Gilson, *Matières et formes*, p. 141.
31. *Op. cit.*, p. 103.

cual puede dar lugar a un predominio de lo sexual sobre lo estético. Pero si una obra de arte entraña perjuicios en el ámbito de las costumbres, le tocará juzgarla a la moral y no al arte, porque el arte, por su esencia, no guarda ninguna relación necesaria con la moral. Al respecto, el artista goza de una libertad absoluta, «porque él no produce más que flores divinamente inútiles» [32].

Pero los verdaderos artistas no abundan y es por ello que, al carecer de dotes naturales para generar belleza, suelen sustituir a ésta con otros ingredientes, que pueden, incluso, ser de la más baja categoría. En este caso, las obras no sólo pecan contra la moral, sino también contra el arte, pues la intención del artista no condice con el fin específico de su menester. No pudiendo suscitar en el espectador el goce estético, dada la ausencia de belleza en su obra, le ofrece otros centros de interés, que puedan concitar su atención. Pero la evolución del arte moderno nos ha dejado como enseñanza, que «*todo lo que, en una obra de arte, no contribuye directamente a la belleza, que es el fin de la obra, es una falta contra el arte*» [33].

El arte puede, incluso, estar al servicio de un interés moral o de un interés patriótico o religioso, pero él mismo es ajeno a estos fines, a los cuales se lo subordina. Nuestro autor pone espléndidamente de relieve la especificidad del quehacer artístico, al abordar el problema de las relaciones entre el arte y la religión. Al respecto, no existe entre ambos dominios, ninguna relación necesaria y algunas religiones llegan hasta prohibir, que el arte se introduzca en su esfera. Incluso, han existido, dentro del catolicismo, «movimientos de reacción contra el abuso del arte en el culto» [34], tal como el promovido por San Bernardo contra la célebre abadía de Cluny en el s. XII.

32. E. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, p. 183.
33. *Op. cit.*, p. 184.
34. *Op. cit.*, p. 186.

Sin embargo, la Iglesia ha aprobado, reiteradas veces, la presencia del arte en su seno, como un medio de ilustración religiosa para los fieles. En tal sentido, ella ha considerado las imágenes como un «medio audio-visual de la enseñanza del dogma cristiano» [35]. Nuestro filósofo cita, al respecto, la opinión de Santo Tomás, como un resumen conciso de la doctrina de la Iglesia, referente al papel que deben cumplir las imágenes: «Hubo tres razones para introducir la imagen en la Iglesia. La primera era la de instruir a los ignorantes, pues uno los instruye por ellas como por una especie de libros. La segunda fue para recordar mejor el misterio de la Eucaristía y los ejemplos de los santos, al representarlos cada día ante los ojos. La tercera fue para nutrir los sentimientos de devoción, pues los objetos de la vista la excitan más que los del oído» (*In lib. Sent.*, III, 9, 2, 3).

El arte, por lo tanto, debe estar al servicio y en función de la religión, pues sirve para instruir, para rememorar los misterios y para suscitar la piedad. El arte se somete, de este modo, a unos fines que no son los propios, aunque «se eleva en dignidad al aceptar de servir así a un fin más alto que el suyo» [36].

El arte se beneficia, al subordinarse a la religión, pues la belleza de una obra religiosa lleva una ventaja sobre la obra que sólo persigue la belleza, por el contenido mismo que transmite. Gozar una obra de arte sagrado implica más que gozar una obra de arte pura y simple. Dicho de otro modo, hay mucho más en una obra sagrada, que en una obra de arte que sólo ha perseguido la belleza. Pero aunque la obra gane, al estar comprometida con la religión, su belleza no depende de ésta, sino del modo cómo el artista consigue hacer una bella obra.

Por ende, resulta necesario distinguir, en toda obra, su rostro religioso, de su rostro artístico. La contemplación del primer rostro alimenta nuestra piedad; la

35. *Op. cit.*, p. 188.
36. *Op. cit.*, p. 190.

del segundo, nuestra sensibilidad estética. En el primer caso, nos interesamos por la «realidad religiosa», que la obra evoca; en el segundo, por el deleite artístico que produce.

Y así como ambos aspectos pueden discernirse en la pintura religiosa, o en la escultura religiosa, también en la música religiosa pueden advertirse los dos órdenes. La música religiosa puede placer, porque ella puede poseer una dosis considerable de arte, pero su fin no es el de deleitar, sino el de elevar al hombre hacia Dios. «La música religiosa —anota Gilson— es la forma cantada de la oración colectiva» [37]. Pero mientras en el canto gregoriano, el arte está al servicio de la religión, la religión puede ser puesta al servicio del arte, tal como han hecho Mozart y Haydn, por ejemplo, al componer sus *Misas*. Ellas son grandes obras musicales, pero no nos hablan de Dios, sino de Mozart y de Haydn.

Y lo mismo ocurre con la poesía cuando se la subordina a la religión, o cuando, por el contrario, la religión se subordina a ella. Este último caso está ejemplarmente ilustrado por la *Divina comedia*, el más bello edificio quizás, a juicio de nuestro autor, «que jamás haya creado el arte literario». Y si bien la belleza de este poema hace resaltar las verdades teológicas que contiene, éstas entran en escena en función de la belleza de la obra que Dante quiere lograr.

Por el contrario, los versos que ha compuesto Santo Tomás no están al servicio del arte, sino al servicio de la verdad religiosa. Sin duda, sus himnos eucarísticos no carecen de poesía, pero ellos no son «un homenaje a lo bello, sino a la fe»: «lo poético está allí absorbido por lo religioso» [38].

Resulta, por ende, difícil, aunque no imposible, alcanzar un perfecto equilibrio, en una obra de arte sagrado, entre su faz religiosa y su faz artística. Generalmen-

37. *Op. cit.*, p. 197.
38. *Op. cit.*, p. 202.

te, predominará una de las dos, pues cuanto más bella sea la obra, tanto menos podremos visualizar su dimensión religiosa y, por el contrario, cuanto más intenso sea su sentido religioso, tanto menor será nuestra emoción estética. Pero como toda obra produce siempre una impresión global, se torna difícil discernir «lo que viene del arte y lo que proviene de sus materias» [39].

Hijo de la libertad, el arte puede utilizar materias o temas y ponerlos a su servicio, o no hacerlo, como sucede en nuestros días con la pintura no figurativa; pero en todos los casos, su única finalidad es la de crear bellas obras que satisfagan nuestra sensibilidad. En este sentido, los productos del arte han sido elaborados sólo para nuestro recreo y nuestro deleite. «Cosa intensamente terrestre —acota nuestro filósofo— el arte parece haber sido concedido al hombre para consolarlo por no ser un ángel» [40].

39. *Op. cit.*, p. 202.
40. *Op. cit.*, p. 204.

Capítulo X

FINALIDAD Y EVOLUCION

Y nuestro filósofo sigue dando muestras de su fecundidad y de la universalidad de sus intereses intelectuales, al ocuparse del problema de la así llamada «evolución de las especies». En una obra apasionante, Gilson ha realizado la apología y defensa de la finalidad como principio explicativo del ser viviente. En tal sentido, nuestro autor declara, ya en el prefacio de la obra en cuestión, que la finalidad es «una constante de la biofilosofía o filosofía de la vida» [1].

Dado que la finalidad es una noción de carácter filosófico, y, por ende, no observable directamente, ni verificable empíricamente, ella ha sido desestimada por algunos científicos o malentendida, incluso también por filósofos, aunque, otras veces, ella ha sido intensamente sospechada, sin que pudieran expresarla correctamente. Pero el hecho de que no pueda ser vista en sí misma, no es una razón valedera para negar su existencia como un principio que explica la realidad viviente. Y es esto justamente lo que algunos biólogos están reconociendo en la actualidad, retomando, de esta manera, la noción de causa final afirmada por Aristóteles, especialmente en su *Historia de los animales.*

Asistóteles dice en esta obra, que los animales se componen de partes homogéneas (la carne está hecha de carne) y de partes heterogéneas (la mano está hecha de car-

1. E. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour,* Paris, Vrin, 1971, p. 9.

ne y huesos). Estas últimas requieren la causa final, como razón explicativa de su organización, causa que el Estagirita llama simplemente el «fin» de un ser vivo o «esto en vistas de la cual» actúa.

En este sentido, la naturaleza y el arte operan de modo semejante. Antes de la ejecución de su obra, el artista posee ya una cierta idea o imagen, que, por pálida que sea, guía su labor productiva. Tal idea, previa a su realización, constituye la «razón» o «sentido» de su quehacer artístico. Sin ella, el artista no haría nada; ella resulta, entonces, la «causa», que promueve su actividad, y como esta causa apunta al término de su obra, ella constituye su «fin».

Y este fin es la «causa de las causas», porque ella es, según Aristóteles, la razón de «ser» de una cosa, pues en virtud de ella la cosa es lo que es. Pero mientras el artista vacila a veces, deshaciendo y rehaciendo su obra para obtener su meta, la naturaleza procede con mayor seguridad para conquistar su fin. Ella procede, por otra parte, espontáneamente, en tanto que el artista lo hace reflexivamente. La naturaleza no tiene consciencia de la finalidad que persigue, pero tiende a ella como si lo supiera. Por ello, la inteligencia del artista resulta análoga a la causa final que orienta el desarrollo de los seres vivos: «La analogía con el arte —escribe Gilson— ayuda, por ende, a conocer la presencia en la naturaleza de una causa análoga a lo que es la inteligencia en las operaciones del hombre, pero no sabemos lo que es esta causa. La noción de una finalidad sin conocimiento e inmanente a la naturaleza, nos resulta misteriosa. Aristóteles no cree que ello sea una razón para negar su existencia. Misterioso o no, el hecho está allí» [2].

En el arte, el principio que conduce la realización de la obra, es exterior a ella; en la naturaleza, en cambio, interior. Y es este principio inmanente a la naturaleza, tanto animal como vegetal, lo que preside y guía el desa-

2. *Op. cit.*, pp. 23-24.

rrollo y desenvolvimiento de todo organismo. Si la naturaleza, a lo largo de los siglos, ha registrado mutaciones, ellas han sido dirigidas por la causa final, que constituye, según las palabras de Aristóteles, el bien (τὸ εὖ) de todo ser viviente y hacia el cual, en consecuencia, tiende.

Posiblemente, uno de los obstáculos que se deben superar para comprender correctamente la causa final, es el de no confundirla, ni identificarla con la causa motriz, que pondría en marcha el organismo hacia su destino. Primera, según Aristóteles, es la causa final, pues a ésta le compete dirigir teleológicamente el movimiento que afecta a los seres vivos: «La dificultad en explicar cómo el 'fin', que aún no existe, puede ser causa, antes de existir, se debe a que uno se representa falsamente la causa final como una causa motriz anticipada. Y no es así. La causa final está ya presente en el agente como orientando el movimiento hacia su término. Si decido ir a algún lugar, soy yo, en el instante de mi decisión, la causa de mi futura presencia en ese lugar, pero es mi presencia futura en ese lugar, pensada y querida por mí, la causa final de mi decisión» [3].

Todo viviente, pertenezca al reino vegetal o al animal, posee una forma específica de ser, como ya hemos dicho, en virtud de la cual ese ser es lo que él es. Pero esta forma trabaja desde dentro a la materia, como causa final, para conducirla hacia su fin, fin que constituye la perfección de su especie. Forma y fin, por ende, coinciden para Aristóteles, o, dicho de otro modo, la causa formal en virtud de la cual cada ente es lo que es, resulta, a la vez, causa final, al orientar al organismo hacia su término. Esta causa final es un λόγος, un sentido, una idea inscripta virtualmente en lo real, que el organismo busca plasmar por todos los medios. La forma misma es la sede de esta finalidad y, por ello, ella cumple dos papeles: actualizar la materia de un modo determinado como cau-

3. E. GILSON, *Linguistique et philosophie*, pp. 88-89.

sa formal y conducirla hacia una mayor perfección como causa final.

Pero al suprimir Descartes la noción de forma, como anteriormente advertimos, el ente quedó reducido a simple materia extensa, regida exclusivamente por leyes mecánicas. Y por ese motivo, la finalidad natural también desapareció del horizonte del saber, porque la forma es el fin de todo proceso biológico. El simple mecanismo, si bien necesario, resulta insuficiente para explicar la organización de los seres vivientes, pues así como el funcionamiento de una máquina requiere la idea matriz de un ingeniero, el funcionamiento de la naturaleza reclama la presencia de una causa final.

Y esa eliminación de la finalidad ha promovido, por otra parte, una serie de equívocos con relación al conocido problema de la evolución biológica. Al respecto, dos teorías se encuentran enfrentadas: el fijismo, que proclama la rigidez de las especies, y el transformismo, que declara la transformación de las mismas. El fijismo, por ende, sostiene que todas las especies, tanto vegetales como animales, extendidas por el globo terrestre, se encuentran hoy en el mismo estado que tenían en su origen. El transformismo, por el contrario, afirma que ellas han variado a lo largo de los siglos.

Darwin, al observar que las especies se han modificado, se enroló decididamente en esta última actitud; por ende, aunque su nombre haya sido asociado a la idea de la evolución de las especies, mejor le conviene a su teoría el calificativo de «transformista». Incluso, el mismo Darwin no usa la palabra evolución, la cual sólo aparece en la sexta edición de su obra *The Descent of Man.* Sin embargo, existía ya, cuando Darwin escribía sus trabajos, una teoría de la evolución, pero su creador había sido un filósofo, Spencer, el cual reclamaba, con todo derecho, la paternidad de la misma. Darwin no habla por ello, de «evolución» de las especies, sino de «modifi-

cación» o «transmutación» de las mismas por selección natural.

Pero su teoría acerca de la modificación que han sufrido las especies chocaba, en su mente, con la doctrina teológica de la creación. Según su opinión, la religión cristiana se inscribe en la línea del fijismo de las especies, porque ella enseña que Dios creó todos los seres tal como los vemos en la actualidad. Este conflicto, sólo aparente, pero real para Darwin, entre creacionismo y transmutación de las especies, lo llevó a la pérdida de su fe cristiana: «La Biblia o la Transformación de las espepecies; tal era, por lo tanto, para Darwin, la opción primera a la que había debido proceder» [4].

Sin embargo, las ideas de Darwin sobre la selección natural se hicieron famosas bajo el rótulo de la evolución, que había acuñado Spencer: «Su doctrina de la evolución —señala nuestro autor —triunfaba bajo el nombre de Darwin, que no la había enseñado, con la consecuencia paradójica de que ello era la Selección Natural, con respecto a la cual Spencer no quería que usurpase el título y la gloria de la Evolución» [5].

Por lo tanto, resulta un contrasentido hablar de «evolucionismo darwiniano», porque ello implica asociar una ley científica, la selección natural, con una visión filosófica, la evolución patrocinada por Spencer. Por otro lado, Darwin jamás ha reemplazado la expresión de «selección natural» con el término «evolución». Una especie desciende de otra o deriva de ella, por una selección que opera la naturaleza, selección que sugiere, por otra parte, una capacidad de discriminación semejante a la de un ser inteligente.

La única coincidencia entre Darwin y Spencer consistía en su común anticreacionismo, pues ambos nega-

4. E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, p. 100.
5. *Op. cit.*, p. 113.

ban una creación particular de las especies por parte de Dios. Las especies no son inmutables y ellas se modifican por selección natural o, como dirá más tarde, al sufrir la influencia de Malthus, ellas se transforman, porque los individuos más aptos sobreviven. Posteriormente, Darwin incluirá otros ingredientes como factores de la variación de las especies, a saber, la selección sexual y la adaptación al medio.

Pero que se trate de selección natural, o de supervivencia del más apto, o de selección sexual, o de adaptación al medio, en todos los casos está latente la noción de finalidad, pues si los vivientes se seleccionan, o sobreviven los más aptos o se adaptan al medio, siempre es *a fin de* o *para* poder subsistir.

Por otra parte, el mismo Darwin sospechaba intensamente la finalidad orgánica de los seres que pueblan el universo. En una carta a su amigo A. Gray, le agradece que haya expresado su pensamiento, mejor de lo que él mismo hubiese podido hacerlo, al haber puesto de relieve la alianza entre morfología y teleología. Incluso, poco antes de su muerte, Darwin le confesó al duque de Argyll, que la idea de finalidad inquietaba su espíritu. Tal testimonio nos ha sido transmitido por el mismo duque de Argyll, cuando éste le hizo notar a Darwin que resultaba imposible considerar «las invenciones de la naturaleza en vista de ciertos fines», «sin ver que eran el efecto y la expresión de un pensamiento. Yo no olvidaré nunca la respuesta del Sr. Darwin. Me miró muy fijamente y dijo: '¡Y bien! La idea se apodera a menudo de mí con una fuerza irresistible, pero otras veces ella se me va', agregó sacudiendo la cabeza vagamente».

Y nuestro filósofo comenta: «Darwin pensaba, al respecto, es natural, como todo el mundo, veía como todo el mundo que las sorprendentes invenciones que él mismo había descubierto en la naturaleza eran, para retomar las palabras del duque de Argyll, el efecto y la expresión de una forma elemental de pensamiento o de una fuerza emparentada con el pensamiento, pero como

la experiencia no ofrece ningún asidero a la demostración, él apartaba de allí su consideración» [6].

Vemos seres, causas y efectos, y vivientes que persiguen su fin, pero no percibimos la finalidad, ni la causalidad, ni el ser, porque estos principios pertenecen al orden metafísico, que si bien están inscriptos en el orden sensible, son de naturaleza metasensible, lo cual no significa que no sean reales, sino tan sólo que exceden el campo de la observación empírica. Pero si estos principios desbordan el dominio de la ciencia, no resultan, por ello, menos explicativos de lo real; antes bien, ellos han sido, a veces, vislumbrados por los científicos, y ellos les han permitido justificar, en última instancia, sus observaciones científicas y sus teorías, tal como fue el caso de Darwin con respecto a la finalidad.

La palabra «evolución», por ende, no parece ser más que un nuevo nombre o, quizás, un sucedáneo del finalismo, es decir, una noción que ha usurpado ilegítimamente el lugar que le corresponde a la finalidad, como causa explicativa de las mutaciones que sufre la naturaleza. Por otro lado, la noción de evolución padece una profunda indeterminación, a juicio de nuestro autor, y ello ha sido la raíz de todos los equívocos al respecto. En un comienzo, ella significaba el desarrollo o desenvolvimiento de lo que está envuelto, o el despliegue de lo que está como replegado. En tal sentido, la evolución podría emparentarse con la idea agustiniana de las razones seminales, entendida como aquellos gérmenes latentes en el seno de las cosas y que irán aflorando en la medida en que ciertas causas exteriores los despierten.

Pero, quizás, las ideas de Santo Tomás encontrarían hoy más eco en los partidarios de la evolución, debido a que, según su opinión, Dios creó todas las cosas de una vez (*creavit omnia simul*), como dice el texto de la Escritura, pero en estado informe. Sin embargo, con respecto a su configuración definitiva, Dios no creó todas

6. *Op. cit.*, p. 143.

las cosas de una vez, tal como concluye el siguiente texto de Santo Tomás citado por nuestro filósofo: *quod Deus creavit omnia simul quantum ad rerum substantiam quodammodo informem; sed quantum ad formationem, quae facta est per distinctionem et ornatum, non simul; unde signanter utitur verbo creationis* (*Summa theologiae,* Ia., q. 74, a. 2)[7].

Pero Spencer puso en boga la evolución como un encadenamiento de momentos, en el cual cada uno de ellos introduce una notoria novedad con relación al precedente. La evolución resulta, entonces, una evolución creadora, donde lo más sale de lo menos, mientras que, anteriormente, en cambio, lo menos fluía de lo más en donde estaba prefigurado.

Sin embargo, las conclusiones del tomo IV de la *Encyclopédie française,* dedicado a los seres vivos, contradice la visión evolucionista popularizada por Spencer, hasta el punto tal, que ella «parece estar en la víspera de ser abandonada», según el juicio de P. Lemoine al respecto.

Por otro lado, negar el evolucionismo no implica la negación de todo cambio o mutación de las especies. Ello significa negar tan sólo que una especie pueda transformarse en otra diferente. Las especies se modifican, pero no se transforman en otras distintas, es decir, no se convierten en otras distintas, ni lo devienen. En tal sentido, nuestro autor anota, con referencia a la opinión del P. Lemoine: «Recusar el evolucionismo es, en efecto, negar la posibilidad de la transformación de una especie en otra especie; ello no significa suscribir el fijismo. Ciertas especies pueden desaparecer, otras aparecer, y puede haber entre ellas analogía, sin filiación». Y nuestro filósofo prosigue: «Toda filiación, si se produce, se mantiene en el interior de la especie, como es el caso para el grupo de los équidos. La especie es sin du-

7. E. GILSON, *Les tribulations de Sophie,* p. 83.

da más flexible y plástica de lo que uno supone; ella no es una definición lógica» [8].

De acuerdo con ello, una especie no puede ser la progenitora de otra especie distinta; si surge una nueva especie, ella no habrá sido engendrada por otra anterior, como un padre engendra a su hijo. La filiación se produce en el seno de la especie, que es lo suficientemente elástica como para admitir variaciones. Pero, en este caso, la especie no padece ninguna mutación profunda, sino que tan sólo se modifica.

El evolucionismo, por lo tanto, entendido como transformismo, esto es, como cambio radical de una especie en otra distinta, parece haber perdido vigencia; «incluso, concediendo a las especies 400 millones de años para evolucionar», escribe nuestro filósofo, «el tiempo falta —prosigue diciendo P. Lemoine— para hacer evolucionar los seres, si es que ellos evolucionan» [9]. Dejando la palabra a la *Encyclopédie française,* nuestro autor transcribe su conclusión: «De esta exposición se desprende que la teoría de la evolución es imposible. En el fondo, a pesar de las apariencias, nadie cree ya más en ella, y se dice evolución sin atribuir a ello importancia, para significar encadenamiento, o más evolucionados, menos evolucionados, en el sentido de más perfeccionados, menos perfeccionados porque éste es un lenguaje convencional, admitido y casi obligatorio en el mundo científico. La evolución es una especie de dogma en el que sus sacerdotes no creen más, pero que mantienen para su pueblo. Es necesario tener el valor de decir esto para que los hombres de la futura generación orienten su búsqueda de otra manera» [10].

En el caso particular del hombre, Darwin afirmaba que él descendía, junto con otros mamíferos, de un antepasado común, por evolución. Pero el lenguaje y la ca-

8. *Op. cit.*, p. 145.
9. *Op. cit.*, pp. 145-146.
10. *Op. cit.*, p. 146.

pacidad de formar conceptos establece un abismo infranqueable entre el hombre y el animal. En tal sentido, resulta científicamente inverosímil, a juicio de nuestro autor, «que lo inferior pueda engendrar *mecánicamente* lo superior» [11]. Y en el hipotético caso de que el hombre procediera de un animal superior, no sería por evolución, sino por revolución, dado que sólo una intervención divina podría haber colmado la distancia inmensa que separa al animal del hombre. De todos modos, la idea de evolución «es una noción filosófica, que se ha introducido desde fuera en la ciencia, donde ella parece destinada a jugar siempre un papel de cuerpo extraño» [12].

Científicamente hablando, el transformismo no parece, incluso, justificado. El cerebro humano no ha sufrido cambios significativos en el curso de los 100.000 años pasados, según el biólogo R. Dubos. Por otra parte, la lucha por la vida forja especies estables, y tan estables, que su interfecundación con otras resulta imposible. Los individuos que integran la especie se resisten, además, a todo cambio profundo: «pasado un cierto punto de flexibilidad, los vivientes obligados a cambiar prefieren simplemente morir» [13]. Además, la noción misma de especie, como Darwin asimismo lo reconoce, es imprecisa y flotante, pues ciertos individuos no permiten ser clasificados, ni catalogados en una especie determinada.

Indudablemente, ciertas variaciones pueden tener lugar en el seno de la especie, pero ellas han sido motivadas por la causa final, que no es un modelo predeterminado, ni un arquetipo platónico, exterior a la naturaleza, tal como la entendía Bergson, sino inmanente a ella y tratando de plasmarse, «al modelar la materia según su ley» [14], «operando en la materia para realizar allí la idea que ella es» [15].

11. E. GILSON, *Linguistique et philosophie*, p. 114.
12. E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, p. 147.
13. *Op. cit.*, p. 162.
14. *Op. cit., loc cit.*
15. *Op. cit.*, p. 165.

Por otro lado, el finalismo no ha negado nunca el mecanismo, que todo organismo implica, ni su indispensable función en la naturaleza. Pero los mecanicistas, al rechazar todo finalismo, se encuentran imposibilitados para explicar la vida. Y no sólo las células vivientes, sino también las moléculas y los átomos se resisten a una explicación puramente mecánica, tal como lo ha puesto en evidencia la física de los *quanta*. Debido a ello, nuestro autor concluye: «A la luz de la ciencia moderna, las probabilidades que las estructuras orgánicas nazcan espontáneamente de elementos mecánicos en movimiento, son infinitamente débiles, lo cual significa decir que ellas no existen» [16].

Algunos mecanicistas actuales, como W. M. Elsässer, al desconocer la noción de forma y no sabiendo cómo justificar el surgimiento de la vida, han afirmado la existencia de dos tipos de materia, la orgánica y la inorgánica. Pero los seres orgánicos no se distinguen de los inorgánicos, porque ambos grupos posean dos clases de materia diferente, sino porque, en cada caso, la materia se halla diversamente determinada por formas distintas. La materia viviente y la no viviente se distinguen entre sí por sus respectivas formas, dado que la materia, por sí misma, no puede autodeterminarse; ella debe, por lo tanto, ser determinada por un principio realmente distinto que es la forma y que la actualiza de un modo definido: «La eliminación cartesiana de la 'causa formal' es lo que hace necesario imaginar dos especies de materia, como si la materia, en tanto que tal, pudiese comportar un principio interno de distinción» [17].

El mecanismo, por ende, no agota la realidad orgánica, pues ésta sería incomprensible sin la finalidad que la impregna y que moviliza al mecanismo hacia la consecución de un término, que es su fin. Pero cuando uno pide al filósofo que defina la finalidad, él se siente apre-

16. *Op. cit.*, p. 186.
17. *Op. cit.*, p. 188.

miado: «La raíz de las dificultades con que tropieza, si trata de responder, consiste, quizás, en que intenta definirla en sí misma, como si ella fuese, en el viviente, alguna cosa distinta de él» [18].

Pero la finalidad está inscripta en la cosa, como lo inteligible en lo sensible; ella es como una idea madre o matriz encarnada en la materia, y que la va configurando y dirigiendo su desarrollo hacia su perfección orgánica. Platón y Aristóteles llamaban «forma» (εἶδος) a este principio de inteligibilidad de lo real, aunque el «nombre que le convendría, quizás, mejor, sería el griego *logos*, traducido por la *ratio* latina, si uno pudiese entender con estas palabras como la cifra o la fórmula inteligible de la naturaleza de los seres organizados, la ley inmanente de su estructura y desarrollo» [19].

Otros mecanicistas, como J. Monod, han invocado el azar para explicar los fenómenos vitales; pero el azar «no es más que una ausencia de explicación. Una nada de realidad e inteligibilidad no es un dato, ella no es nada» [20].

Por el contrario, aunque la finalidad no sea susceptible de observación empírica, y, por ello, no posea una realidad propia, que sería distinta de la realidad viviente misma, ella resulta efectivamente inteligible y explicativa de los procesos biológicos. Decir, en tal sentido, que el primer par de patas del escarabajo son pinzas, «no tiene nada de poético, ni de moral, ni religioso. Es la comprobación de un hecho que, finalista o no, creyente o no, teísta o ateo, nadie podrá negar» [21]. Pero si el biólogo estima que esas pinzas han sido hechas *para* o *a fin* de atrapar insectos, está reconociendo la finalidad como una explicación científica de un dato observable. Es por ello que, para científicos tales como Pierre-P. Grassé o

18. *Op. cit.*, p. 202.
19. *Op. cit.*, p. 204.
20. *Op. cit.*, p. 215.
21. *Op. cit.*, p. 214.

L. Cuénot, negar la finalidad implica negar la realidad biológica misma. Admitir científicamente la finalidad implica reconocer, según este último biólogo, que «en el universo existen hechos que revelan una dirección»[22].

Y es justamente esta dirección que la causa final imprime al organismo, ese sentido o razón inteligible, que promueve y orienta el movimiento de los seres vivos, lo que están admitiendo algunos científicos de nuestro tiempo, reencontrando así la vieja doctrina de Aristóteles, que no por ser antigua parece que haya perdido nada de su lozanía y su fecundidad. En resumen, ni el fijismo, ni el transformismo o evolucionismo, sino sólo el finalismo brinda una comprensión adecuada de los seres vivos que integran nuestro universo.

22. *Op. cit.*, p. 214.

Capítulo XI

EL TOMISMO Y NUESTRO TIEMPO

El surgimiento de la sociedad de masas y el desarrollo de la educación, ha promovido en nuestros días el nacimiento de una cultura para masas, que tiende a sustituir la genuina cultura. Al respecto, Gilson ha denunciado, en uno de sus últimos trabajos, los peligros y consecuencias que entraña la masificación de la cultura, sobre todo en el terreno del arte. «Una obra de arte no hace nada más que ser bella» [1], escribe nuestro autor, reiterando así su tesis sobre la finalidad de la labor artística. En tal sentido, las obras de arte, engendradas únicamente en vista de su belleza, son únicas e irrepetibles. Sin embargo, la industrialización del arte, al tratar de hacerlas accesibles al mayor número de personas, reemplaza la auténtica experiencia estética, que sólo se logra al contacto con las obras originales, por un sucedáneo suyo. Este afán por democratizar la cultura, bueno en sí mismo, aunque a veces motivado con la única intención de hacer dinero, no advierte que las obras de arte son insustituibles, por ser exclusivas, y que toda reproducción de las mismas falsea la experiencia original: «No hay experiencia estética real sólo por intermedio de la reproducción de obras» [2].

En tal sentido, la reproducción de una pintura famosa no es el duplicado de esa obra, sino una obra distinta.

1. E. Gilson, *La société de masse et sa culture*, Paris, Vrin, 1967, p. 24.
2. *Op. cit.*, p. 38.

No se puede tener la experiencia estética de la *Mona Lisa* de Leonardo, por ejemplo, a través de una fotografía impresa de la misma en algún volumen sobre los tesoros artísticos del Louvre.

Por otro lado, el desplazamiento de célebres esculturas como la *Pietá* de Miguel Angel o la *Venus de Milo,* para ser admiradas en distintas ferias internacionales, convierten a estas obras en objetos de curiosidad más que de experiencia estética.

Y otro tanto ocurre con la música. «Reproducir la música tiene por efecto transformarla» [3]. Una sinfonía de Beethoven grabada en un disco, no se identifica con la misma sinfonía ejecutada en una sala de conciertos. Las grabaciones pueden ser objeto de experiencia estética, pero ésta no es la misma que la suscitada por la música original, porque las obras son distintas, aunque siempre se trate de una misma composición: «El placer que dan estos registros puede ser grande, pero él es, a la música, lo que el placer de ver la fotografía de un cuadro es, al de ver un cuadro. No es simplemente una imagen debilitada, es otro objeto» [4].

Esta mecanización del arte ha traído aparejada su deshumanización. El oyente se aisla para gozar de una grabación musical y pierde así contacto con sus congéneres. La música pierde su índole social para adquirir un carácter privado. Por tal motivo, «la experiencia musical, de la cual acabamos de decir que ella es esencialmente una relación humana y social, se encuentra desocializada, deshumanizada» [5]. Nada puede, por ende, sustituir la experiencia estética directa de una obra original.

Y también en el seno de la liturgia se han dejado sentir las influencias de este movimiento de masificación que vive nuestro tiempo. La sustitución del latín

3. *Op. cit.*, p. 51.
4. *Op. cit.*, p. 52.
5. *Op. cit.*, p. 68.

por las diversas lenguas vernáculas ha llevado aparejada, como en los otros casos de masificación mencionados, una disminución o pérdida de calidad.

A tal efecto resulta sumamente ilustrativo el análisis que realiza nuestro autor de las diversas traducciones del Símbolo de Nicea, originalmente escrito en latín. En español, nuestro *Credo* afirma, textualmente, que el Hijo es «de la misma naturaleza que el Padre». Pero, en rigor de verdad, el texto original dice mucho más que eso, pues así como un hijo posee la misma naturaleza humana de su padre que lo engendró, no es de su misma sustancia, ya que son dos seres distintos. En cambio, el Hijo de Dios no sólo tiene la misma naturaleza que el Padre, sino que es de su misma sustancia, por cuanto el Padre y el Hijo no son dos seres diferentes, sino que constituyen un solo ser, una única realidad, una sola sustancia. «Pues si el Hijo —señala Gilson— es de la misma naturaleza que el Padre, es Dios como él, pero si no es de la misma sustancia o del mismo ser que el Padre, él puede ser un segundo Dios, aguardando que el Espíritu Santo sea un tercero» [6].

La liturgia de masas, por ende, ha implicado la desvirtuación de ciertas nociones filosóficas, tales como la de sustancia, que involucran, a su vez, una cierta desfiguración de los misterios de la fe: «La noción de sustancia ha sufrido particularmente, hasta el punto que, en su forma más reciente, la liturgia de la misa francesa no osa incluso ya decir más, que el Hijo, es de la misma sustancia que el Padre. Se prefiere decir que ellos son de la misma naturaleza, lo cual es verdad, pero diferente, pues la connaturalidad no entraña la connaturalidad de ser que implica la consustancialidad» [7].

Con la intención, presumiblemente, de conquistar a las masas, se ha sacrificado la formulación exacta del

6. *Op. cit.*, p. 128.
7. E. GILSON, *Avant-propos* (p. 6) de la obra *San Tommaso, fonti e riflessi del suo pensiero*, Roma, Città Nuova Editrice.

misterio de la Trinidad, porque el término «naturaleza» resulta más popular que el técnico de «sustancia». En todos los terrenos, por lo tanto, ya sea en pintura, en música, en literatura o liturgia, «toda masificación implica una vulgarización» [8]. Indudablemente, la Iglesia es una religión de masas, pero «el pueblo jamás es vulgar» [9], y es por ello que, en su esfuerzo por hacerle cada vez más accesible los misterios de la fe, cambiando lo accidental, la Iglesia no debe perder de vista lo esencial. Como la calidad queda menguada en todo proceso de masificación, resulta necesario hacer todo lo posible de no alterar el contenido de la fe en aras de la divulgación. De otro modo, y con el sano fin de popularizarla, se corre el peligro de desacralizar la religión, de desnaturalizarla, con el consiguiente perjuicio que ello entraña.

A esta innegable amenaza ha aludido también nuestro autor en esa excelente radiografía de nuestro tiempo, titulada *Les tribulations de Sophie*. La Iglesia visible vive ciertamente en el tiempo, pero no es una institución de carácter temporal. Su índole esencialmente sobrenatural le impide, por ende, asimilarse al plano puramente terreno. Sin embargo, algunos tratan de convertir a la Iglesia en una empresa de reivindicaciones sociales, adscribiéndole así unos fines que no son específicamente suyos. Se prefiere «el orden temporal al de la Iglesia» [10], padeciendo entonces el cristianismo una suerte de temporalización.

Por supuesto, que la Iglesia no se ha desentendido nunca de la ciudad terrestre, que todos los cristianos deben naturalmente construir y edificar cada vez mejor. Pero su misión no es terrena, ya que el hogar definitivo del hombre no es este mundo. En tal sentido, los fines temporales jamás deberían usurpar los fines que Dios ha establecido, tal como Gilson lo advierte: «Pero el peor

8. E. GILSON, *La société de masse et sa culture*, p. 129.
9. *Op. cit.*, p. 130.
10. E. GILSON, *Les tribulations de Sophie*, Paris, Vrin, 1967, p. 151.

error, para los cristianos, sería el de sustituir los fines últimos establecidos por Cristo y por su Iglesia, por fines temporales cualesquiera, por nobles que fuesen, o de contar, en primer lugar, con medios temporales para lograr esos fines» [11].

Pero una vez establecida la finalidad sobrenatural de la Iglesia, cuyo esfuerzo se centra en que el hombre reconozca a Jesucristo como Hijo de Dios encarnado a fin de poder asociarlo a la beatitud eterna, el cristiano debe tratar, por todos los medios, según un hermoso texto de San Buenaventura, citado por nuestro filósofo, «que este mundo temporal en que estamos resulte como un suburbio de la ciudad de Dios».

En tanto que *viatores*, ciudadanos de esta tierra, los cristianos no pueden desentenderse de su patria temporal; por el contrario, tienen la obligación grave de preocuparse por ella. En tal sentido, hay que amar apasionadamente el mundo, porque el mundo fue creado bueno por Dios. Debe, por ende, asumir todos los quehaceres temporales, tratando de ejercerlos con la mayor perfección posible: «A todos los desafíos que el genio pagano le dirige en nombre de las letras, de la ciencia o del arte, es necesario que un cristiano pueda responderle por la Iglesia: *et ego; plus ego*! Lo que Ud. es, lo soy yo también; lo que Ud. hace, yo también lo sé hacer y, si le place a Dios, lo haré aún mejor» [12].

No obstante su condición de transeúnte, el cristiano debe sentirse en esta tierra como en su propia casa, tratando de embellecerla y mejorarla sin desmayo: «Es menester, según la gran expresión de Dante, que el hombre cristiano se encuentre en el mundo como en su casa, como los peces en el mar» [13]. Por ello, los intelectuales católicos deben cultivar las letras, las ciencias, el arte y las

11. E. Gilson, «Révélation et unité des hommes», *La vie intellectuelle*, Février, 1955, p. 24.
12. E. Gilson, «Les intellectuels dans la chrétienté» en *Les intellectuels dans la chrétienté*, Roma, Pax Romana, 1948, p. 174.
13. *Op. cit.*, p. 176.

ideas con la mayor idoneidad posible y, por tal motivo, «es a ellos que les incumbe la tarea de santificar por doquier el saber humano que aprenden, enseñan o crean» [14].

Un trabajo cualquiera, sea manual o intelectual, hecho de la mejor manera posible y terminado con especial cuidado y esmero, no sólo posee un valor humano intrínseco, sino que resulta además grato a Dios y constituye, por ello, una fuente de santificación personal y también para los demás, que se sentirán atraídos por el espíritu que impregna esa vida y ese trabajo. En tal sentido, resulta necesario que los católicos «hagan pasar de tal modo el catolicismo en su vida y su trabajo de cada día, que el incrédulo llegue a preguntarse qué fuerza secreta anima esa obra y esa vida y que, habiéndola descubierto, diga por el contrario: es un hombre muy bien y yo sé ahora por qué: es católico» [15].

Y en la medida misma en que esto ocurra, es decir, en la medida misma en que el trabajo esté empapado de sentido cristiano, el mundo se transformará. Jesucristo ha venido a transformar el mundo, pues en la medida en que el hombre crea en El, el mundo irá cambiando su rostro. Pero esta transformación no es ni social, ni económica, ni política, como lo quiere Marx, sino que se trata de la transformación del hombre interior, que, si se efectúa, incidirá beneficiosamente, por añadidura, en las estructuras sociales, económicas y políticas.

Tanto el cristianismo, como el marxismo, ambicionan una transformación del mundo, en el sentido de una mejora del mundo. Pero el primero afirma que ella no puede realizarse a espaldas de Dios, en tanto que el segundo elimina a Dios, afirmando la autosuficiencia del hombre. Sin embargo, nuestro autor señala, en el diálogo que al respecto mantiene con R. Garaudy, que el marxismo empobrece al hombre, cuando cree que esta tierra puede bastarle. Un hombre sin Dios, arguye Garaudy, es más

14. *Op. cit.*, p. 176.
15. E. GILSON, *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1949, p. 160.

rico que un hombre con Dios, porque vive una sed de infinito que jamás se colma, dado que él es el único responsable de sus actos, porque él se elabora a sí mismo sin ninguna ayuda y porque nadie le promete nada, ni nadie lo espera. En una palabra, el marxista es un hombre solo y que debe bastarse a sí mismo; pero es justamente por ello que es más pobre que un cristiano, que ha puesto su esperanza en Dios y que vive de su fe, con el convencimiento de que Dios está entre los hombres realmente presente en cada sagrario de la tierra para ayudarlo y animarlo. Escuchemos a nuestro filósofo su hermosa confidencia sobre el particular: «M. R. Garaudy se defiende contra todo pensamiento de orgullo, y con razón. Pero yo conozco la situación. Me ha sucedido más de cien veces llegar a un puerto o a un andén, con mi equipaje en la mano, en un país donde nadie me esperaba y ver, con una pequeña opresión en el corazón, a otros pasajeros, recibidos con la alegría de sus padres, de sus hijos o con aquélla, más discreta porque más secreta, de su mujer. Ningún orgullo nos asalta cuando nada se nos ha prometido, excepto el aduanero, y cuando nada nos espera, salvo la recepción completamente impersonal del hotel. Yo no me siento de ningún modo engrandecido, ni elevado por esta soledad, pero me siento triste. Incluso, a menudo en estos casos, voy enseguida a alguna iglesia próxima, porque allí estoy seguro de que Alguien me espera. No tengo más que sentarme cerca de El para sentirme menos solo, sin que incluso me sea necesario hablarle [16].

Llegados a este punto, el diálogo entre cristianos y marxistas parece tomarse estéril, pues el cristiano vive de su fe en un Dios personal, cuya delicia es estar entre los hombres, mientras que el marxista se alimenta de una dialéctica herméticamente cerrada a toda trascendencia. En lo esencial, el desacuerdo no podría ser más profundo.

Por otra parte, y analizando una de las tesis básicas

16. E. GILSON, *Les tribulations de Sophie*, pp. 109-110.

del marxismo, según la cual la vida espiritual de una sociedad constituye un reflejo de su vida material, o sea que a tal género de vida material corresponde un determinado género de pensamiento, nuestro autor señala cómo la realidad misma desautoriza decisivamente el esquema propuesto: «¡Qué simplicidad maravillosa! Ella lo sería, si no fuera más que simplismo. Pues Stalin asegura que la historia conoce cinco tipos fundamentales de relaciones de producción: la común primitiva, la esclavitud, el régimen feudal, el régimen capitalista y el régimen socialista; yo nunca he podido comprender, ni hacerme explicar cómo el aristotelismo, nacido bajo el clima de la esclavitud, que su autor admitía, por otro lado, como un hecho natural, haya podido sobrevivir en el pensamiento de un monje dominico, viviendo en pleno régimen feudal, en un 'mundo material' tan diferente de una ciudad griega como podía serlo un monasterio cristiano del s. XIII, luego recobrar la vida en pleno régimen capitalista, en el pensamiento de un filósofo alemán tal como Franz Brentano del s. XIX, y reencontrar finalmente defensores, algo retrasados quizás, pero bien vitales, en la persona de filósofos tales como Jacques Maritain, para quien, sin embargo, el materialismo marxista no tienen ningún secreto. Incluso, como argumento de propaganda no es serio» [17].

Y aunque tanto el cristianismo como el marxismo reivindiquen para sí mismos el título de «humanismos», este apelativo resulta equívoco, pues el humanismo cristiano exalta «la grandeza del hombre hecho a imagen de Dios, destinado a un fin último propiamente divino y munido de los medios necesarios para alcanzarlo», en tanto que el humanismo marxista exalta al hombre «sin Dios y contra Dios» [18].

Y dado que Garaudy invoca al P. Teilhard de Chardin para mostrar el acuerdo existente entre el marxismo y

17. *Op. cit.*, p. 124.
18. *Op. cit.*, p. 128.

el evolucionismo sostenido por el sacerdote jesuita, nuestro filósofo se siente obligado a tomar posición al respecto. En tal sentido, la cosmovisión de Teilhard de Chardin de ninguna manera le parece que traduzca el pensamiento cristiano.

Gilson prefiere hablar del *caso* Teilhard de Chardin, más que de su *doctrina*, por carecer de la coherencia y consistencia necesaria para ello. Ya en las primeras páginas de su ensayo, Gilson inscribe al P. Teilhard de Chardin dentro del gnosticismo, actitud, como vimos, nacida en el s. II y que trataba de reemplazar la fe por la razón, o, como en este caso, la religión por la ciencia: «La teología teilhardiana es una gnosis cristiana más y, como todas las gnosis desde Marción hasta nuestros días, es una *theology-fiction*. Uno encuentra allí todas las características tradicionales del género; una perspectiva cósmica sobre todos los problemas o, más bien, quizás, una perspectiva de cosmogénesis: una moral de cosmogénesis, una visión de cosmogénesis. Tenemos una materia cósmica, un Cristo cósmico y ya que éste es el centro físico de la creación, tenemos un Cristo esencialmente 'evolutivo', humanizador, brevemente, un 'Cristo universal', en tanto que explicación del misterio universal, que es la Encarnación» [19].

Pero no obstante su esfuerzo de sustituir la religión por la ciencia, las nociones que él maneja, tales como «pleroma» o «pleromización», no poseen ningún respaldo científico. Nuestro autor relata que tuvo una relación personal con él en dos oportunidades. La primera, con ocasión de un bautismo, durante cuya ceremonia Gilson quedó sorprendido por su espíritu sacerdotal. La segunda, cerca de N. York, en la cual Teilhard de Chardin le habló acerca del «metacristianismo» que todos estaban esperando. Gilson comenta que como a él, el cristianismo le bastaba, no entendió qué era ese metacristianismo aguardado por su interlocutor. Pero la lectura de sus

19. *Op. cit.*, p. 68.

obras le aclaró el panorama. Habiendo perecido, a los ojos de Teilhard de Chardin, la teología escolástica, que le parecía arcaica, le pareció necesario sustituirla por otra nueva y más acorde con su pretendida ciencia. Pero en esta tarea, las nociones fundamentales de la fe cristiana han comenzado a desdibujarse, por no decir que se han evaporado completamente. Según este tenor, el Cristo cósmico reemplaza al Cristo trinitario y el Cristo Redentor se convierte en un Cristo evolucionador; Jesús de Nazareth resulta entonces el «germen concreto» del Cristo Omega.

Frente a estas ideas, nos parece sumamente justificada la queja que emite nuestro autor y que compartimos plenamente: «No es que le falte grandeza y nobleza a la nueva función de Cristo, pero ella es distinta de la antigua. Nos sentimos un poco como delante de una tumba vacía: se han llevado a Nuestro Señor y no sabemos dónde lo han puesto» [20].

Es necesario optar, por ende, entre el Jesús histórico de Nazareth, o sea el Cristo del Evangelio y el Jesús identificado con la evolución por el P. Teilhard de Chardin. Por ello, se lamenta nuestro autor de que este sacerdote no haya conocido la doctrina tomista y de que nadie se la haya hecho conocer durante sus años de formación. Por tal motivo Teilhard de Chardin ha elaborado una teología cristiana «sin prestar, que yo sepa, la menor atención a la del doctor Común de la Iglesia» [21].

Familiarizado con la tradición cristiana desde hace muchos años, Gilson se sorprende ante el desconocimiento de la misma que padecen muchos de nuestros contemporáneos y que los lleva a construir nuevas teorías, sin haberse enterado de lo que pensaron al respecto los maestros precedentes. Y tal podría ser el caso de Teilhard de Chardin: «Demasiada para-ciencia y muy poco de ver-

20. *Op. cit.*, p. 93.
21. *Op. cit.*, p. 66.

dadera Sabiduría cristiana: he aquí, me parece, la causa del mal que sufre el teilhardismo» [22].

Este desconocimiento del tomismo afecta, lamentablemente, a vastos sectores del pensamiento contemporáneo y, quizás, el caso más notable sea el de Martin Heidegger. Y decimos el más notable, porque la temática que maneja el filósofo alemán, lo emparienta, de modo muy particular, con las tesis centrales de la metafísica tomista: «Desde el punto de vista de nuestro problema —observa Gilson— Martin Heidegger no difiere en nada de Blondel y de Teilhard de Chardin. El tomismo es para él el símbolo de una realidad desconocida. Lo que Santo Tomás ha dicho del ser parece no existir para él. Por otra parte, si él lo supiese, ¿por qué no dice nada en aquellos momentos en los que su problemática personal le impone casi el deber de hablar al respecto?» [23].

Sin embargo, y no obstante el conocimiento puramente epidérmico que posee Heidegger de la metafísica tomista, nuestro autor no le retacea elogios a este «metafísico de raza» [24], llamándolo, incluso, «el espíritu más metafísico de nuestro tiempo» [25]. Por otra parte, a él le debe el pensamiento actual, en gran medida, la restauración del problema del ser y este solo hecho lo vincula directamente a la revitalización de las tesis metafísicas centrales de Santo Tomás, promovida y realizada por Gilson.

En ambos casos, el esfuerzo ha estado dirigido a destacar la primacía del ser (*esse* o *Sein*) sobre el ente (*ens o Seiendes*). Y tal primacía se debe a que el ser resulta el fundamento del ente, porque sin él, el ente no sería. Ya habíamos visto que el *esse*, al actualizar la esencia, hace que el ente sea. El *Sein* heideggeriano, de modo análogo, hace ser también al ente; y por ello que tanto el *esse* to-

22. *Op. cit.*, p. 97.
23. *Op. cit.*, p. 69.
24. E. Gilson, «L'être et Dieu», p. 401.
25. E. Gilson, *Les tribulations de Sophie*, p. 29.

mista como el *Sein* heideggeriano constituyan la raíz última y más íntima de lo real.

Además, el *esse* no es un ente, lo mismo que el *Sein* y, por ello, media entre el ser y el ente una diferencia, que el filósofo alemán califica de «ontológica» y que Santo Tomás también afirma.

Asimismo, por componerse con la esencia y distinguirse a su vez realmente de ella, el *esse* es un dato transesencial. Del mismo modo, Heidegger ha sostenido la irreductibilidad del ser al plano de la esencia, tal como se desprende, vigorosamente, de su trabajo *Platons Lehre von der Wahrheit.*

Por otro lado, Gilson ha insistido sobre el carácter no conceptual del *esse* tomista, objeto de una concepción metafísica, pero remiso a la aprehensión conceptual por no ser un *quid.* De modo semejante, Heidegger sostiene que el *Sein* no cabe en el molde de un concepto y que, para capturarlo, resulta necesario exceder el pensamiento representativo y conceptual. Tales coincidencias son, en efecto, altamente sugestivas, y nuestro filósofo lamenta que el pensador alemán no haya tomado contacto con las ideas pertinentes de Santo Tomás, tan próximas a las suyas.

Indudablemente, la metafísica tomista escapa por su noción del *esse* como *actus essendi* al reproche heideggeriano del olvido del ser, que él imputa a toda la tradición metafísica. Al respecto, en un densísimo artículo, pleno de sustancia filosófica, y con observaciones exactísimas sobre la filosofía de Heidegger, Gilson escribe: «la reivindicación heideggeriana de los derechos del ser está bien fundada y la metafísica común debe ser superada. Resulta, en revancha, inexacto, que este error haya sido universalmente cometido y, si posible, más inexacto aún que esta confusión no haya sido nunca objeto de una seria reflexión. Por el contrario, es un hecho que la distinción entre la esencia del ente y el *esse* que hace de él un ser, se ha convertido en el s. XIII en un tema de profundas discusiones, con respecto a las cuales hay que reconocer, que han quedado sin conclusión definitiva. Sin

embargo, la simple existencia de la discusión implica la clara consciencia del problema en cuestión. ¿Es necesario concebir el ser como un *ens*? O, ¿no se debe, más bien, concebir el *ens* mismo como no siendo tal más que en virtud de un acto del *esse*, que es precisamente un acto de ser?» [26].

Tal como hemos visto, la originalidad metafísica de Santo Tomás consiste en haber destacado el *esse* como el acto de la esencia, como aquel principio constitutivo del ente, en virtud del cual todo existe. Y tal noción sustrae también a la metafísica tomista del carácter onto-teológico que Heidegger asigna a toda la metafísica. Según el filósofo alemán, toda metafísica es onto-teo-lógica, en el sentido que, como ontología, la metafísica resulta una onto-lógica, es decir, una lógica del ente circundante y, en tanto que teología, la metafísica ha sido una teo-lógica, o sea una lógica del ente supremo.

Sin embargo, tal esquema no puede aplicarse a la metafísica tomista, por cuanto el *esse*, al no ser un dato logicizable, la ontología tomista no es una mera lógica; y, en segundo lugar, la teología tomista tampoco es una lógica, debido a que Dios no es un ente y que, por no serlo, escapa al pensamiento conceptual, tal como lo observa Gilson en el excelente apéndice de la segunda edición francesa de *L'être et l'essence*, dedicado al pensamiento de Heidegger: «Es incluso por ello, que a la metafísica tomista no le cabe el nombre de onto-logía, pues ella es una consideración del ser más que un discurso sobre el ente. Ella no es, incluso, una teo-logía, por la simple razón de que ella establece a Dios más allá del ente, como el Ser mismo: *ipsum purum esse*» [27].

Y es justamente hacia esta noción inagotable del *esse* que tiende la reflexión heideggeriana, dado que el *Sein* constituye como un preámbulo o antesala de la misma. Inversamente, el tomismo visualiza y abraza al *Sein* de

26. E. Gilson, «L'être et Dieu», p. 399.
27. E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 372.

Heidegger, en tanto que medita sobre el *esse*: «El tomismo es una filosofía del *Sein*, en tanto que es una filosofía del *esse*. Cuando los jóvenes nos invitan a hacer el descubrimiento de Martin Heidegger, nos invitan, sin saberlo, a hacerles redescubrir la metafísica transóntica de Santo Tomás de Aquino» [28].

Estamos convencidos, al respecto, con nuestro autor, que si Heidegger hubiese conocido la metafísica de Santo Tomás, habría advertido el estrecho parentesco que existe entre su visión metafísica y la doctrina tomista del ser: «El no es de los nuestros y, sin embargo, nos parece que debería serlo. Nos contradice obstinadamente, masivamente y, a veces, nos parece, un poco rudamente, al reprocharnos el no decir aquello que se asemeja tanto a lo que decimos. Sus historiadores tendrán la perspectiva necesaria para discernir si se trata de una oposición entre él y nosotros, o solamente de algún malentendido» [29].

Sobre el particular, coincidimos plenamente con nuestro filósofo en que se trata de un malentendido. Según su propia confesión, Heidegger se introdujo en el terreno de la metafísica, a través de la obra de F. Brentano sobre las significaciones del ente en Aristóteles. Pero Brentano, porque él mismo la ignoraba, no le enseñó la existencia de una metafísica, tal como la tomista, que rebasa el plano sustancial de Aristóteles, al divisar el acto de ser que todo ente ejerce en virtud del acto creador.

Por tal motivo, Heidegger hereda una idea de metafísica, en la que el ser del ente, como el dato supremo de lo real, está totalmente ausente. Sin duda alguna, Cayetano y Suárez también parecen haber contribuido a difundir esta ontología sin ser, que Heidegger ha censurado con todo derecho y que le ha impedido el acceso a la genuina metafísica del *esse*: «Lamentablemente, y sólo la historia es responsable de ello, la metafísica tomista

28. E. GILSON, *Les tribulations de Sophie*, p. 71.
29. E. GILSON, Del *Prefacio* a nuestro trabajo *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires, Eudeba, 1971, p. 8.

del ser parece haber llegado a Martin Heidegger en la forma bastarda que le han impuesto Cayetano, Suárez y todos aquellos que, desde el s. XVI, han enseñado en las escuelas una ontología del ente, privado de su ser. Su reacción contra este ontologismo chato está completamente justificada y él resulta excusable, al condenar una ontología que se había hecho tradicional, dado el olvido en que había caído la de Tomás de Aquino. Pero es necesario decirle que se engaña; hay que decírselo, sin reprochárselo» [30].

Oportunamente, pusimos de relieve las consecuencias filosóficas producidas por la pérdida del *esse* tomista, al ser sustituido por la *existentia* de la escolástica tardía. Heidegger resulta, en nuestro tiempo, una de las víctimas de aquel viraje de la historia del ser. No sabemos qué habría pensado Heidegger, si hubiese conocido el *esse* tomista, pero creemos, con nuestro filósofo, que posiblemente se habría enrolado en nuestras filas. De todos modos, la coincidencia de fondo entre el *esse* tomista y el *Sein* heideggeriano hace resaltar la legitimidad especulativa de la cuestión del ser del ente. E, incluso, el *Sein* de Heidegger parece respaldar y avalar, desde un sector no tomista, la veracidad del *esse* como acto de ser. Y éste no sería el menor de los méritos de la obra heideggeriana con relación al tomismo.

Algunos autores han sostenido que nuestro filósofo debe su interpretación del tomismo a la influencia ejercida sobre su pensamiento por el existencialismo contemporáneo. Gilson ha desmentido, sin embargo, tal afirmación, puntualizando que su visión metafísica, defendida particularmente en su inagotable obra *L'être et l'essence*, se fue configurando en su espíritu bajo la influencia de Henri Bergson.

Todos conocen la gratitud de nuestro autor hacia quien fuera su maestro y al que debe «sus más grandes alegrías intelectuales». Dos veces reconoce Gilson haber

30. *Op. cit.*, p. 9.

oído hablar a la filosofía en voz alta. La primera vez, al escuchar a Bergson, en el pequeño anfiteatro del Colegio de Francia; la segunda, cincuenta años después, al oir a Heidegger en la Universidad de Friburgo en Brisgovia, en 1957, con motivo de sus quinientos años de vida [31].

Bastaría este último testimonio para comprender la simpatía de nuestro autor por el filósofo de la duración, si es que él mismo no lo hubiese dicho expresamente, y repetido en distintas ocasiones: «Ninguna palabra dirá con suficiencia la admiración, la gratitud, el afecto que sentíamos por él y que le guardamos» [32].

Es bien conocida la saludable reacción contra el positivismo, que provocó la filosofía bergsoniana. Tomistas eminentes como Maritain, Gilson y muchos otros le deben, en tal sentido, sus primeros contactos con el dominio metafísico. Pero lo más notable, en el caso de nuestro autor, es que el filósofo de la duración haya incidido en la comprensión de Santo Tomás, debido, quizás, a que en la *durée* latía, de alguna manera, el *esse* como *actus essendi*, tal como Gilson mismo lo declara: «Lo que esta metafísica ha buscado, bajo el nombre de duración, es la existencia como acto de ser, pero ella misma no lo sabía [33].

Fue, por lo tanto, Bergson, como asegura nuestro filósofo, quien lo desintoxicó de un exceso de abstracción, permitiéndole así capturar el sentido legítimo de las nociones metafísicas elaboradas por Santo Tomás, despejándole, incluso, el camino hacia el *ipsum purum esse*: «La filosofía de Bergson nos ha facilitado el acceso al Dios auténtico de Santo Tomás de Aquino» [34].

31. E. Gilson, «Souvenir de Bergson», *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-Juin, 1959, N.° 2, p. 130.
32. E. Gilson, *El filósofo y la teología*, p. 138.
33. E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 295. Cfr. asimismo, p. 260.
34. E. Gilson, *El filósofo y la teología*, p. 211.

CONCLUSION

Al finalizar estas páginas, luego de haber pasado revista a esta obra colosal, no podemos menos que expresar nuevamente nuestro agradecimiento a quien orientó nuestra inteligencia desde la juventud. En un texto conmovedor, nuestro querido filósofo recomienda a los jóvenes estudiantes de filosofía escoger un buen autor, que les sirva de maestro y guía. Pero para ser un buen maestro, prosigue diciendo, resulta necesario que un filósofo sea un gran filósofo, y los grandes filósofos no abundan. «¿Qué somos los profesores de filosofía, sino estudiantes mayores que nuestros estudiantes? Nosotros no podemos ser sus maestros, puesto que no somos maestros» [1].

Nos permitimos disentir aquí con nuestro autor, ya que él ha sido para nosotros no un estudiante mayor, sino un verdadero maestro; y lo ha sido, presumimos, porque para ser un gran maestro en filosofía, hay que ser necesariamente un gran filósofo. A él le debemos el habernos sentido cautivados por el mundo de Santo Tomás, habitado interiormente por la savia existencial del *esse*, que lo ha rescatado de la nada y lo mantiene en el ser: «Como el más glorioso de los ángeles, la más humilde brizna de hierba hace, al menos, esta cosa entre todas admirable: existir. Este mundo en el que es algo maravilloso haber nacido, en el cual, la distancia que separa al menor de los seres de la nada es propiamente infinita, este mundo sagrado, impregnado hasta en sus fibras más

1. E. GILSON, *El amor a la sabiduría*, Caracas, Senderos, 1974, p. 39.

íntimas por la presencia de un Dios, cuyo existir soberano lo salva permanentemente de la nada, es el mundo de Santo Tomás de Aquino.

Después de haber franqueado el umbral de este universo encantado, uno ya no puede vivir en otro»[2].

Y es a esta noción fecundísima del *actus essendi* que Santo Tomás debe, a juicio de nuestro autor, la preferencia que la Iglesia le ha otorgado, porque, a su luz, se pueden seguir estimando las verdades que contienen las otras filosofías: «Concebir a Dios como el acto de ser, puro y primero, causa y fin de todos los otros seres significa afirmar una teología capaz de hacer justicia a lo que puedan tener de verdadero todas las otras teologías, exactamente como la metafísica del *esse* puede hacer justicia a todo lo que puedan tener de verdadero las otras filosofías. Dado que ella las incluye a todas, esta teología del acto del ser, o del Dios cuyo nombre propio es *Yo soy*, es tan verdadera como todas juntas pueden serlo y más verdadera que cada una de ellas tomada aisladamente. Aquí reside, si no me equivoco, la razón secreta de la elección que ha hecho la Iglesia de Santo Tomás de Aquino como su Doctor Común y patrono de todas las escuelas en donde se enseña la doctrina de la salvación»[3].

Ya hemos señalado que uno de los mayores méritos de Gilson consiste en haber reactualizado el *esse* de Santo Tomás y haberlo destacado como el eje de su pensamiento metafísico. En tal sentido, creemos que lo que él llama cariñosamente «mon S. Thomas d'Aquin» constituye la versión más fiel del tomismo de Tomás de Aquino.

Pero no quisiéramos concluir estas páginas, sin mencionar la rehabilitación efectuada por Gilson del carácter sapiencial de la filosofía, bastante olvidado en nuestro tiempo. La filosofía propiamente dicha o metafísica es, en efecto, una sabiduría, la suprema, por otra parte, del espíritu humano, aunque subordinada a una sabiduría

2. E. GILSON, *Le Thomisme*, pp. 118-119.
3. E. GILSON, *Les tribulations de Sophie*, pp. 43-44.

más alta, que es la *sacra doctrina*, la cual debe su primacía al hecho de ser como una huella en nosotros de la sabiduría misma de Dios.

En tanto que sabiduría, en tanto que saber radical, la filosofía no tiene meramente como tarea el plantear problemas y dificultades, sino que más allá de su simple función aporética, ella debe empeñarse en solucionarlos y esclarecerlos a la luz de los principios que ella ha establecido, tratando así de quitarle margen al misterio.

Gilson ha tocado esta cuestión refiriéndose al pensamiento de G. Marcel. Al respecto, resulta bien conocida la distinción que hacía este último entre el «problema» y el «misterio», y la urgencia con que instaba al metafísico a «sobrepasar el primero para alcanzar el segundo». Pero este necesario y saludable reconocimiento del misterio, no debe implicar una renuncia a su progresivo desvelamiento: «Cuando el problema reemplaza al misterio, como sucede muy fácilmente en las ontologías de la esencia, la metafísica se reduce a un tejido de abstracciones; pero cuando el misterio devora el problema, la ontología se pierde en la mística» [4].

La noción de *esse* implica, justamente, en la órbita del pensamiento tomista, la afirmación explícita del misterio, del misterio del ser, tal como acertadamente ha sido llamado. Pues el ser es un misterio, tanto el del *esse* creado como el del *Esse* increado, ya que sería más comprensible que no hubiese absolutamente nada. En este sentido, el ser resulta más difícil de justificar que la nada. Sin embargo, hay seres y ser, e incluso, el Ser en estado puro y subsistente, y tanto el *esse* como el *Esse* nos invitan y estimulan a una constante y renovada contemplación metafísica.

Por ello, si bien la razón tiene sus propios derechos, conviene subrayar también los derechos de la contemplación: «existe un gran peligro en exagerar el necesario

4. E. Gilson, «El tomismo y las filosofías existenciales», *Sapientia*, N.º 4, 1954.

ejercicio de la razón a expensas de una paciente y lenta introducción en la práctica de la meditación y contemplación intelectual» [5]. La razón pretende demostrarlo todo, pero, en el terreno metafísico, mostrar resulta más importante que demostrar. En tal sentido, mostrar el *esse* y contemplarlo, interesa más que demostrarlo.

Resulta necesario, por ende, afirmar la primacía de la contemplación, y no sólo en metafísica, sino en todo el ámbito de la vida humana. Ya habíamos mencionado, oportunamente, que con Descartes se relega el primado greco-cristiano de la contemplación en provecho del utilitarismo y de la práctica. Con el inicio del mundo moderno, la utilidad comienza a desplazar a la verdad y la acción prevalece sobre la contemplación. Ello ha conducido, según la opinión de nuestro filósofo, a los hechos lamentables que enumera en el siguiente texto y que nuestro tiempo está presenciando: «Los desechos de la industria han hecho que el agua deje de ser potable y el aire se torne irrespirable; las especies animales desaparecen... parece, sobre todo, que el hombre quisiera dirigir su dominio de la naturaleza contra su propia naturaleza; biológicamente, el infanticidio regulado por la esterilización voluntaria tiende a convertirse en una institución del Estado... Socialmente, desearía engañarme, al ver en la invasión progresiva de la tecnocracia moderna, sea de régimen capitalista o comunista, una instrumentalización del hombre, reemplazando a la de las cosas y conduciéndola a su término. Es la revancha de Marta sobre María, son los frutos amargos del primado de la acción sobre la contemplación» [6].

Se trata, por ende, de restituir a la contemplación su primacía en todas las esferas, es decir, colocar el conocimiento de la verdad y de los primeros principios por

5. E. GILSON, «Amicus Amicis», *An Etienne Gilson Tribute,* Milwaukee, The Marquette University Press, 1959, p. 345.

6. E. GILSON, «Propos sur le bonheur», Institut de France, Académie française, *Table de publications diverses de l'année 1970,* Paris, Didot, p. 9.

encima de todo. De otra manera, la acción no podrá ser guiada y ella, lejos de beneficiar al hombre, no hará más que perjudicarlo, tal como se desprende del texto recién transcripto y en donde se palpa el desborde de la acción, cuando ella no está dirigida por ciertos principios supremos que la encauzan.

En tal sentido, la técnica debe someterse a esos principios primeros y estar al servicio del hombre, «pues no es cierto que el hombre deba producir, ni explotar todo lo que puede explotar, ni crear artificialmente un máximo de consumo para justificar un máximo de producción» [7].

En la contemplación intelectual colocó Aristóteles la felicidad humana y Santo Tomás lo ratifica, observando en ello su coincidencia con el Evangelio. Breves son los instantes, por otro lado, en que el hombre resulta gratificado con la contemplación, pero ellos tonifican el espíritu y le hacen pregustar la beatitud definitiva.

Le long d'un clair ruisseau buvait une colombe... Nuestro filósofo se complace con este verso, glosándolo así: «Cada vez que esta paloma viene hacia mí, para mi placer y mi felicidad, se opera el mismo encanto: una especie de transparencia, pareja, calma y deliciosa, invade por un instante el espíritu con exclusión de todo el resto. La imaginación no acaba de saciarse con este arroyo de ensueño. ¿Hay algo más perfectamente inútil? No desdeñemos, sin embargo, estas modestas ocasiones de felicidad; ellas son el pequeño anticipo de la beatitud» [8].

En la órbita del quehacer filosófico, la contemplación es conocimiento. Por ello, la misión de la filosofía es ver y conocer, y no crear, ni producir. Por tal motivo, el espíritu de sistema resulta incompatible con el menester filosófico, pues la filosofía en vez de convertirse en un sistema hermético, que pretende imponer sus leyes y sus reglas a la realidad, debe estar abierto a ella auscultán-

7. *Art. cit.*, p. 10.
8. *Art. cit.*, p. 11.

dola para que le entregue sus secretos y sometiéndose a lo que es para desvelarlo: «Al igual que la ciencia, la filosofía no puede ser un sistema, pues todo pensamiento sistemático comienza por asumir, en lugar que, como conocimiento, la filosofía comienza y debe terminar por ver» [9].

Indudablemente, en la esfera filosófica no existe verificación empírica posible, pues la inteligencia, si bien parte de las cosas, llega a descubrir y detectar principios o datos constitutivos de lo real, tal como el *esse*, por ejemplo, que resultan remisos a cualquier tipo de verificación científica; lo cual no implica, por otro lado, que no sean reales, pero su realidad no es la misma, que la que goza una cosa física cualquiera; por el contrario, son reales, y más reales, si se quiere, que lo real sensible, en el sentido de que fundan y establecen a la realidad misma desde dentro. Reconocer este ámbito de lo inteligible e inverificable, pero no por ello menos real, significa reconocer la legitimidad de la especulación filosófica.

Según P. Valéry, «para que haya filosofía, es necesario que no haya verificación posible». «Seguramente —responde Gilson— pues lo verificable es ciencia, pero no basta que no haya verificación para que haya filosofía; resulta menester aún que haya conocimiento racional de lo inverificable. Esto no es contradictorio, si existen una o varias áreas de la realidad, cuya naturaleza sea tal, que ni la verificación matemática, ni la verificación física se apliquen a ellas» [10].

El pensamiento debe entonces nutrirse de lo real y no de sí mismo. Cuando sucede lo contrario, la filosofía degenera en filosofismo, es decir, en una actitud que, en lugar de dirigirse a lo real para capturarlo, establece el pensamiento como fuente de las cosas: «El filosofismo es una enfermedad congénita de la filosofía, a la que hace finalmente perecer de inanición en su soledad. Su fin

9. E. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 310.
10. E. GILSON, *Linguistique et philosophie*, p. 234.

llega cuando, para asegurar su perfecta pureza inteligible, el pensamiento decide no nutrirse más que de sí mismo, con la exclusión de todo objeto» [11].

Pero ya es hora de poner el punto final a este trabajo, que no pretende ser, reiteramos, más que una introducción al estudio de esta obra, que nos atreveríamos a llamar genial, por su calidad y su extensión [12]. Alentamos, por ende, cordialmente al lector a frecuentar sus escritos, con el sincero deseo de que sea tan intensamente gratificado como nosotros lo hemos sido y con la seguridad de que hallará en ellos la sabiduría filosófica y la solidez doctrinal que tanto necesita y requiere nuestro tiempo.

11. E. Gilson, «L'être et Dieu», p. 412.

12. La lista más completa y ordenada de los escritos de nuestro autor ha sido establecida por C. Edie y se encuentra en el volumen de homenaje *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris, Vrin, 1959, pp. 15-58.

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

COLECCION FILOSOFICA

1. LEONARDO POLO, *Evidencia y realidad en Descartes.*
2. KLAUS M. BECKER, *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit.*
3. JOAQUÍN FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas. (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho).*
4. FREDERIK D. WILHELMSEN, *El problema de la trascendencia en la metafísica actual.*
5. LEONARDO POLO, *El Acceso al ser.*
6. JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ ELORZ, *El conocimiento por connaturalidad. (La afectividad en la gnoseología tomista).*
7. LEONARDO POLO, *El ser* — (I volumen: *La Existencia Extramental).*
8. WOLFGANG STROBL, *La realidad científica y su crítica filosófica.*
9. JUAN CRUZ, *Filosofía de la Estructura.* (Segunda edición).
10. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad.*
11. HEINRICH BECK, *El ser como acto.*
12. JAMES G. COLBERT, JR., *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas.*
13. FRITZ JOACHIM VON RINTELEN, *Values in European Thought.*
14. ANTONIO LIVI, *Étienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Étienne Gilson).
15. AGUSTÍN RIERA MATUTE. *La articulación del conocimiento sensible.*
16. JORGE YARCE, *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad).*
17. J. LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *El ente de razón en Francisco de Araújo.*
18. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES, *Fenómeno y trascendencia en Kant.*
19. EMILIO DÍAZ ESTÉVEZ, *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica).
20. VARIOS, *Veritas et sapientia.* En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. IGNACIO FALGUERAS SALINAS, *La «res cogitans», en Espinosa.*
22. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento de Dios en Descartes.*
23. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista.*
24. WOLFGANG RÖD, *La filosofía dialéctica moderna.*
25. JUAN JOSÉ SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás.*
26. FANNIE A. SIMONPIETRI MONEFELDT, *Lo individual y su relación interna en Alfred North Whitehead.*
27. JACINTO CHOZA, *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud).
28. CORNELIO FABRO, *Percepción y pensamiento.*
29. ETIENNE GILSON, *El tomismo.*
30. RAFAEL ALVIRA, *La noción de finalidad.*
31. ANGEL LUIS GONZÁLEZ, *Ser y Participación* (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino).
32. ETIENNE GILSON, *El ser y los filósofos.*
33. RAÚL ECHAURI, *El pensamiento de Etienne Gilson.*

El pensamiento de Etienne Gilson

El autor de esta obra es catedrático de **Historia de la filosofía medieval** en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario y miembro, asimismo, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina.

En el año 1967 obtuvo una beca de esta última institución para realizar trabajos de investigación en la Universidad de Navarra, de la que ha sido también profesor durante tres años consecutivos. Entre sus trabajos cabe destacar **El ser en la filosofía de Heidegger** y **Heidegger y la metafísica tomista,** esta última obra prologada por Etienne Gilson, a quien el autor le dedica ahora el presente trabajo, fruto de su profunda admiración por el filósofo francés.

El autor presenta aquí las ideas centrales de Gilson, quien ha explorado los ámbitos más diversos de la cultura con una penetración admirable, consagrando sendos y apasionantes estudios tanto a las cuestiones fundamentales de la metafísica, como asimismo al arte, la biología y la lingüística.

COLECCION FILOSOFICA